

Myśl nieoswojona oswaja świat

O kulturotwórczej roli zagadki
w starożytnej Eurazji

Karolina Rakowiecka-Asgari

Myśl nieoswojona oswaja świat

O kulturotwórczej roli zagadki
w starożytnej Eurazji

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Wydziału Filologicznego

RECENZENT

prof. dr hab. Jadwiga Pstrusińska

PROJEKT OKŁADKI

Anna Sadowska

Na okładce reprodukcja obrazu Mariny Dubowik, *Lecący*

© Copyright by Karolina Rakowiecka-Asgari & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2011
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3266-4



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 0506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

Wstęp	7
Wykaz skrótów	13

I. Zagadka w kulturze starożytnej

Boska tajemnica	17
Mapa świata	32
Język zagadki	41
Odnawianie języka	46
Pomiędzy świętem a rytuałem	49
W głąb symbolu	53
Zagadka a metafora, czyli w stronę poezji	60
Opowieść kształtująca świat – zagadka a mit	62
Pomiędzy zagadką a mitem	65
Labirynt	71
Spółeczny wymiar zagadki	75
Agony zagadkowe	75
Inicjacja i społeczna funkcja zagadki	78
Edukacja przez zagadkę	83
Starsza siostra filozofii	89

II. Medium kodu kulturowego

Dialekty uniwersalnego języka – zagadka indoirañska a zagadka grecka	95
Tradycja indoirañska	99
Siła pobożności	109
Moc wiedzy	117
Ucieczka od <i>heimarmene</i> ?	120
Podsumowanie	127
Bibliografia	133

Wstęp

Niewiele było w dwudziestowiecznej humanistyce wątków tak fundamentalnie istotnych i uniwersalnych jak studia nad istotą mitu. Obserwacja roli mitu w życiu plebion z nonszalancją nazwanych prymitywnymi uzmysłowiła badaczom złożoność jego kulturotwórczej funkcji, dając asumpt do poważnych studiów mitologii antycznych. Na tyle poważnych, że nikt już dziś nie nazwałby mitu opowiastką, za którą tak niedawno powszechnie uchodził. Te same badania rzuciły także nowe światło na kwestie symbolu i rytuału, ujawniając ich wzajemne powiązania i przynależność do spójnego światopoglądu. Nie wszystkie formy myśli mitologicznej doczekały się jednak równego uznania. Do wciąż lekceważonych należy zagadka, która od dawna stanowi obiekt żywego zainteresowania etnologów, ale nadal nie doczekała się rehabilitacji w innych dziedzinach humanistyki. Być może dlatego, że człowiekowi współczesnemu trudno dostrzec istotę zagadki jako modelu logicznego – podstawy światopoglądu mitologicznego. Pierwotny cel zaskakującego zestawienia przedmiotów życia codziennego i zjawisk abstrakcyjnych, poszukiwania najmniej spodziewanych analogii, gubi się w efekcie komicznym. W dzisiejszych kategoriach to wystarczy, by zbanalizować zagadkę do rangi gatunku rozrywkowego. Tymczasem komizm, zawsze pobrzmiwający w zagadce, miał źródło w sakralnej dwubiegunowości słowa oraz tragicznej ironii zrodzonej z obserwacji mieszania się w świecie sił destrukcyjnych i konstrukcyjnych, dobra i zła, *sacrum* i *profanum*¹. W głębokiej warstwie, trudno dziś uchwytnej, zagadka mówi o tajemnicach bytu i tragikomicznej niemocy człowieka wobec ich zawilości. Rozpatrując analogie elementów mikrokosmosu, rzutuje je na schematy relacji makrokosmicznych. To, co zaskakujące dla umysłu współczesnego, było naturalne dla *myśli nieoswojonej*, kierującej się logiką korespondencji² – ekwiwalencją pomiędzy różnymi wymiarami rzeczywistości. I właśnie jako świadectwo *myśli nieoswojonej* należy postrzegać zagadkę.

Myśl nieoswojona, nie tworząc pojęć abstrakcyjnych, nawet bardzo skomplikowane konstrukcje myślowe buduje ze znaków – form pośrednich pomiędzy postrzeżeniem a pojęciem³. Analogie i przybliżenia pozwalają z tych nadal konkretnych, zakorzenionych w świecie fizykalnym elementów tworzyć złożone konstrukcje myślowe, a w konsekwencji – nawet generalizować. Myślenie polega w tym wypadku na układaniu fragmentów rzeczywistości w odpowiednim porządku, nakreślaniu ich współzależności, a zarazem bezustannym konfrontowaniu przyjętych uprzednio

¹ R.L. Tener, *The Phoenix Riddle: A Study of Irony in Comedy*, Salzburg 1979, s. 1–6.

² Por. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wybór K. Rosner, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 144.

³ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajäckowski, Warszawa 1969, s. 32–36.

założeń z nowymi danymi empirycznymi. Kanwą tych procesów poznawczych jest symbolizm wspólnoty, a ich zasadą – zagadka. Jej rola polega na wypróbowywaniu systemu sądów o świecie i korygowaniu kodu kulturowego. Dzięki temu kod kulturowy, mimo swej trwałości, może podlegać ewolucji w czasie, a mądrość zbiorowa narastać w miarę gromadzenia nowych doświadczeń przez członków grupy. Wciąż powtarzana zagadka pozwala poszerzać system, w ramach którego działa, odkrywając nieznane i weryfikując błędnie przyjęte analogie pomiędzy rzeczami. Zagadka jest zatem dla myśli nieoswojonej tym, czym dialektyka dla dyskursu filozoficznego i naukowego – zapewnia dyscyplinę myślenia odmienną, ale porównywalną do logiki filozoficznej.

Rozwiązanie zagadki pozostaje trwałe – uświęcone tradycją – tak długo, aż obserwacja podda następne. I choć zagadka, jak mit, jest aktem ekspresyjnym, ani mitu, ani zagadki nie podobna zamknąć w pojedynczym akcie ekspresji werbalnej. Dopiero zagadka literacka – nierozzerwalna para pytanie–odpowiedź – traci pierwotną dynamikę i przestaje być fragmentem wewnętrznego dialogu tradycji. Natura mitu wymaga powtarzania, natura zagadki – ustawicznego roztrząsania. A to z dwóch przyczyn: po pierwsze, mit i zagadka należą do domeny słowa sakralnego, od wypowiedzania którego zależą odnawianie i ciągłość świata; po drugie, ponieważ kod kulturowy, jak doświadczenie indywidualne, ewoluuje, co sprawia, że poznanie nigdy nie jest ostateczne, a zawsze niepełne. Zagadka – wciąż powtarzana, wciąż otwarte pytanie – wyraża tyleż wieczne, ile nieosiągalne dążenie człowieka do poznania porządku świata. Nie bez powodu jeden z najważniejszych mitów greckich czy wręcz mitów cywilizacji zachodniej – mit o Edypie – ma za przedmiot i kanwę zagadkę. Edyp, rozwiązawszy zagadkę Sfinksa, pada wszak ofiarą zagadki własnego pochodzenia, której nie zdoła w porę odgadnąć. Zagadka podnosi właściwą ludzkiej kondycji tragiczną ironię do rangi zasady epistemologicznej. Poznać zagadkę znaczy wznieść się ponad ludzkie ograniczenia do domeny boskiej. Mit o Edypie nie pozostawia wątpliwości, że starożytni Grecy uważali to za niemożliwe. Postrzegali oni zagadkę jako przejaw wrogości bogów, okrutnej kpiny z człowieka. Odrzucając ją, jako nieludzką zasadę epistemologiczną, Grecy zachowali jej logikę dialogu, którą następnie rozwinęli w dialektykę. Giorgio Colli błyskotliwie wykazał, że właśnie oswojenie zagadki, przeniesienie jej w domenę współzawodnictwa ludzkiego, legło u podstaw greckiego myślenia⁴. Racjonalizacja zagadki to zarazem rezygnacja z poznania całościowego, zarezerwowanego wyłącznie dla boga. Tym samym *myśl nieoswojona* przekształciła się w filozofię, a zagadka zbanalizowała do rangi gatunku rozrywkowego. Jak bardzo istotną ścieżką ludzkiej myśli była niegdyś, łatwiej dostrzec z perspektywy kultur, które z tej ścieżki nie zeszły, opierając na niej swoją filozofię, jak indyjska i irańska.

Dla Indoirańczyków boska zagadka była nie mniej przerażająca niż dla Greków. Po rozpadzie pierwotnej wspólnoty nowo powstałe odłamy przeprowadziły fundamentalne reformy religijne, wskutek których na podstawie elementów dawnych wierzeń powołano dwa całkowicie odrębne systemy religijne: wedyzm i zoroastryzm. Dla obu tych systemów niezwykle istotne było ujarznienie pierwotnej, przerażającej

⁴ G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa–Kraków 1991.

tajemnicy *sacrum*, objawiającej się w postaci rywalizacji ofiarnej, której wyników nie sposób było przewidzieć⁵. W obu wypadkach zapanowanie nad ofiarą stało się możliwe dzięki konceptualizacji zagadki kosmicznej tak, by poprzez działania człowieka wpływać na procesy zachodzące poza nim – w wedyzmie przez koncepcję wewnętrznego ognia w człowieku, w zoroastryzmie przez szczególną więź dialogową wiążącą człowieka i Boga. Dla myśli indoirañskiej przeświadczenie o ekwiwalencji mikro- i makrokosmosu, a zarazem substancjalnej jedności świata jest do tego stopnia konstytutywne, że przenika różne systemy filozoficzne i religijne. W takim kontekście kulturowym zagadka jawi się jako zasada organizująca myślenie, którego istotą jest logika współzależności różnych poziomów rzeczywistości, bytów materialnych i duchowych. Zrozumienie fragmentu rzeczywistości, zapanowanie nad własnym ciałem i działaniem otwiera przed człowiekiem możliwość opanowania jej konstytutywnych praw: hinduiście pozwala się wyzwolić z łańcucha wcieleń, joginowi zjednoczyć z absolutem za życia, zaratusztrianinowi żyjącemu w zgodzie z prawami boskimi otrzymać stosowną nagrodę, manichejczykowi zbliżyć się do powrotu do źródła światła, a sufiemu zatracić się w miłości bożej.

Grecy odrzucili boską tajemnicę jako groźną i wrogą, Indoirañczycy uczynili ją swoim celem, zaufawszy boskiemu objawieniu – jak Irańczycy – czy sile wiedzy rytualnej, medytacji i innych praktyk jak Hindusi. Wiedza oznacza w tych kulturach fundamentalne zrozumienie. Człowiek nie może jej sobie przyswoić drogą nauki (tu Indoirañczycy zgadzali się z Grekami), ale powinien odkryć jej źródło w sobie, za sprawą autorefleksji i medytacji, a zatem odkrywając substancjalną jedność bytu. Średniowieczny mistyk perski przedstawia taką wiedzę obrazowo, jako studnię, z której wytryskuje woda⁶. Nie można jej gromadzić, trzeba się do niej dokopać, gdyż kryje się w najgłębszych pokładach ludzkiego ducha. Język filozofii jest w tych kulturach bliższy poezji niż w tradycji europejskiej. W znacznym stopniu to język mistyki, w którym znaczenie powstaje z kontemplacji obrazów poetyckich. Paradoks i wieloznaczność symbolu są źródłami znaczenia.

Trudno o bardziej inspirujący materiał porównawczy niż dostarczany przez te trzy wielkie kultury związane siecią wzajemnych relacji, a zarazem tak bardzo zróżnicowane. Co więcej, kultury tak ważne dla rozwoju myśli ludzkiej w ogóle, choćby przez niezaprzeczalny wpływ na bodaj wszystkie wielkie religie i tradycje filozoficzne świata: hinduizm, zoroastryzm, chrześcijaństwo, judaizm, islam, buddyzm, manicheizm, filozofię grecką i zachodnią w ogóle, indyjską, muzułmańską.

Przyjęło się powoływać w studiach komparatystycznych przede wszystkim na fakt pokrewieństwa Greków i Indoirañczyków⁷, ale nie mniej ważne uzasadnienie

⁵ J.C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, Chicago–London 1993.

⁶ Mohammad Qazzāli, szerzej na ten temat por. T. Purnamdaryān, *Ramz va dāstānhā-ye ramzi dar adab-e fārsi*, wyd. IV, Tehrān 1375 (1996), s. 59.

⁷ O wspólnych korzeniach kultur indyjskiej i irańskiej, por. N. Sims-Williams (ed.), *Indo-Iranian Languages and Peoples*, Oxford 2002; nowe hipotezy na temat pochodzenia poszczególnych grup etnicznych nie zmieniają faktu istnienia wspólnej spuścizny kulturowej; na temat genetyki populacyjnej w kontekście mieszkańców Indii i nie tylko, por. T. Kivisild i in., *An Indian Ancestry: A Key for Understanding Human Diversity in Europe and Beyond*, w: C. Renfrew, K. Boyle (eds.), *Archeogenetics*

porównań stanowi wielowiekowe współlistnienie w obrębie świata starożytnego, stanowiącego – mimo olbrzymiego zróżnicowania – jeden eurazjatycki obszar kulturowy⁸. Przedmiotem wymiany były w nim nie tylko towary, ale także idee, mity, a nawet bóstwa. Naturalnie także zagadki rozprzestrzeniały się w obrębie tego organizmu, co potwierdziły komparatystyczne badania prowadzone przez takich uczonych jak Atti Aarne, dostarczające cennego materiału dla dalszych badań nad zagadką⁹. Choć od publikacji Aarne minęło niemal 100 lat, nauka nazwana w międzyczasie *enigmatologia*¹⁰ nie doczekała się do tej pory należytej systematyzacji. Najciekawsze obserwacje na temat zagadki czyniono często na marginesie opracowań innych zagadnień¹¹, czasem w monografiach zagadek poszczególnych tradycji narodowych – literackich i folklorystycznych¹². Jako jedyny ze środków wyrazu świadomości mitologicznej zagadka nie doczekała się jeszcze szerokiej kulturowo-kontekstualnej syntezy¹³. Ni-

DNA & Population Genetics of Europe, Cambridge 2000. Pomimo kontrowersji dotyczących kwestii szczegółowych powinowactwo kultur greckiej i indoirañskiej stało się podstawą cenionych studiów, by przytoczyć tu najbardziej bodaj znane, choć w swej kategoryczności kontrowersyjne, badania Georgesa Dumézila, por. bibliografia. J.H. Grisward, *Archeologia indoeuropejska: Georges Dumézil*, w: *Wiek XX – przekroje. Antologia współczesnej krytyki francuskiej*, tłum. I. Kania, Kraków 1991, s. 328–352. O kontrowersjach dotyczących Indoeuropejczyków wynikłych z najnowszych odkryć genetyki molekularnej, por. J. Pstrusińska, *O mnogości idei na temat praindoeuropejczyków*, w: *Spotkania Klubu Historii Idei 1996–2004*, J. Pstrusińska (red.), Kraków 2005, s. 30.

⁸ Por. K. Boyle, C. Renfrew, M. Levine, *Ancient Interactions: East and West in Eurasia*, Cambridge 2002. Przykładem może być obecność państw greckich na terenach wschodnich, por. S. Kalita, *Grecy w Baktirii i w Indiach. Wybrane problemy ich historii*, Kraków 2005. Pisano też niejednokrotnie o orientalnych wpływach w zabytkach literatury i mitologii greckiej, szczególnie podkreślając ściśle wzajemne zależności pomiędzy Grecją a Azją Mniejszą, z kolei połączoną siecią powiązań z irańskim obszarem kulturowym, por. M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, tłum. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2008.

⁹ A. Aarne, *Vergleichende Rätselforschungen*, t. I, Helsinki 1918.

¹⁰ Termin podawany za: L. Witkowski, *Przekaz antyku w polskiej zagadce literackiej i ludowej*, Toruń 1971, s. 7 i nast.

¹¹ Wśród nich należy wymienić przede wszystkim *La nascita della filosofia* Giorgio Collego (polskie tłumaczenie: G. Colli, *op.cit.*), który dostrzega w zagadce przedfilozoficzną formę refleksji nad porządkiem bytu, nieodzowną dla wykształcenia się mechanizmów rozumowania filozoficznego. Grecka tradycja zagadkowa jest także podstawą ciekawej pracy Pietro Pucciego *Enigma segreto oracolo* (P. Pucci, *Enigma segreto oracolo*, Pisa–Roma 1996) badającej wzajemne zależności i próbującej określić granice pomiędzy blisko z sobą spokrewnionymi zjawiskami, jakimi są zagadka, tajemnica i wyrocznia.

¹² M.in. K. Ohlert, *Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen*, Hildesheim–New York 1979; L. Sternbach, *Indian Riddles. A Forgotten Chapter of Sanskrit Literature*, Hoshiarpur 1975; W. Schultz, *Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise*, Leipzig 1912; A. Taylor, *English Riddles from Oral Tradition*, Berkeley 1951; E. Köngäs Maranda, *Theory and Practice of Riddle Analysis*, Urbino 1972; T.M. Nikolaeva (ed.), *Zagadka kak tekst. Issledovania v balto-slovânskoj duhovnoj ku'ltury*, Moskwa 1994. Szerokie krytyczne omówienie bibliografii polski czytelnik znajdzie w: J.M. Kasjan, *Polska zagadka ludowa*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1983 oraz niedawno wydanej pracy A. Jakuboże, *Gadka zagadka. Językowa i stylistyczna analiza zagadki w bajce ludowej*, w: A. Jakuboże, M. Pobieżyńska, M. Zaczek, *Baśń, oralność, zagadka*, Warszawa 2007, s. 229–263.

¹³ Choć wielokrotnie sygnalizowano jej potrzebę, szczególnie jasno odmalowaną w: D. Evans, *Riddling and the Structure of Context*, „The Journal of American Folklore” 1976, vol. 89, no. 352, *Riddles and Riddling*, s. 166–188; do najciekawszych prób należą interdyscyplinarny zbiór artykułów: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996, w którym specjaliści tak odmiennych dziedzin jak m.in. literaturoznawstwo, etnografia, psychologia, indianistyka, filologia klasyczna itd. omawiają bardzo szeroką gamę szczegółowych proble-

niejsza książka jest próbą uzupełnienia tej dotkliwej luki. Nie stanowi zatem komentarza zbioru zagadek trzech wielkich kultur ludzkości, ale zarys teorii zagadki jako jednego z podstawowych elementów świadomości mitologicznej, współzależnego z mitem, rytuałem czy symbolem.

Prace wybitnych badaczy kultur starożytnych, jak Jana C. Heestermana¹⁴ czy Ericha R. Doddsa¹⁵, pokazują, że nawet w dobie specjalizacji nauki synteza pozostaje niezastąpiona. Ma ona tę przewagę nad szczegółowymi analizami, że jako jedyna otwiera możliwość dyskusji, tak ważną w przypadku zagadki. Niemniej synteza jest zagrożona z jednej strony przesadną arbitralnością w doborze przykładów, z drugiej zaś – nadmiernym uwikłaniem w szczegóły obszernego materiału egzemplifikacyjnego. Opisując zagadkę jako zjawisko kulturowe, dążyłam do przedstawiania jej najbardziej charakterystycznych cech, które siłą rzeczy nie zawsze w równym stopniu uwidaczniają się w poszczególnych tradycjach. Wymagało to czasami arbitralnego wyboru najciekawszych przykładów z różnych kultur, w którym kierowałam się poszukiwaniem śladów pierwotnego kontekstu kulturowego. Tam, gdzie to możliwe, sięgałam do najstarszych źródeł, mając jednak na uwadze, że nieortodoksyjne, folklorystyczne wersje mitów zachowane w eposie i innych późniejszych przekazach zawierają często strzępy najbardziej archaicznych mitów racjonalizowane przez późniejszą tradycję religijną. Czytelnik zainteresowany materiałem źródłowym znajdzie więcej wskazówek bibliograficznych i cytatów w drugiej części pracy, poświęconej cechom specyficznym poszczególnych tradycji zagadkowych, niż w pierwszej, poświęconej cechom zagadki *par excellence*.

Podstawą niniejszej książki jest praca doktorska obroniona w 2008 roku na Wydziale Filologicznym UJ. Chcąc uczynić książkę przystępną nie tylko dla filologów, dokonałam dość poważnych skrótów, usuwając cytaty w językach oryginałów.

Winna jestem szczególne podziękowania Pani Profesor Jadwidze Pstrusińskiej za zaufanie oraz wysiłek włożony w wypromowanie mojego doktoratu, a również za kilka lat inspirującej współpracy w ramach Pracowni Interdyscyplinarnych Badań Eurazjatyckich UJ. Dziękuję także recenzentkom pracy – Pani Profesor Jolancie Sierakowskiej-Dyndo i Pani Profesor Lidii Sudyce, jak również Pani Profesor Annie Krasnowolskiej za inspirujące uwagi krytyczne.

mów enigmatologicznych układających się w rozległy, choć siłą rzeczy mozaikowy, obraz oraz ciekawe opracowanie zagadki literackiej: E. Cook, *Enigmas and Riddles in Literature*, Cambridge 2006.

¹⁴ Por. J.C. Heesterman, *op.cit.*

¹⁵ Por. E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.

Wykaz skrótów

W książce ograniczono użycie skróconych zapisów tytułów źródeł starożytnych w przypisach z uwagi na wygodę czytelników. Pozostawiono jedynie:

AV *Atharvaveda Samhita*

RV *Rigveda Samhita*

Przywołując fragmenty *Awesty*, zastosowano zapisy:

Jasna (np. Jasna 44; tradycyjna jednostka podziału *Gath* związana z ich funkcją obrzędową)

Yt. *yašt* (np. *Ābān Yašt*)

I. Zagadka w kulturze starożytnej

Boska tajemnica

W świętym *universum* możliwość mówienia ma swe źródło
w zdolności kosmosu do znaczenia¹.

Człowiek nie stworzył zagadki, a sam wobec niej stanął. Zagadką były dla niego na równi pełen sprzeczności świat wokół, jak i on sam – istota o genezie i przeznaczeniu równie niejasnych, jak powinności wobec otoczenia. Świadomość mitologiczna – pierwsza logiczna forma myśli – narodziła się z konieczności zapanowania nad tajemnicą świata, wnikięcia w jego wewnętrzną logikę. A zatem narodziła się na skutek zetknięcia z zagadką w pierwotnym sensie, zgodnym z etymologią greckiego słowa ‘*ainigma*’, wywodzącego się z ‘*ainos*’ w znaczeniu ‘opowiadanie, bajka, opowieść’². Nietrudno zrozumieć tę etymologiczną zależność: czyż zagadka nie opiera się na interpretacji tego, co jasne i widoczne? Jest to, co prawda, interpretacja ezoteryczna, polegająca na odnajdywaniu ukrytego porządku rzeczy.

Grecka ‘*ainigma*’ oznacza ‘zagadkę, zagadkową wypowiedź, niejasną mowę’ i ‘tajemnicę’. W *Liście św. Pawła Apostoła do Koryntian* mowa, że teraz widzimy ‘*en ainigmati*’, niejasno, a dopiero na tamtym świecie zobaczymy wyraźnie³. Dla śmiertelnika zagadka jest, jak z tego wynika, ziemską namiastką zrozumienia, z natury rzeczy niedoskonałego, wymagającego zgadywania i intuicji. Co więcej, zagadka jako pytanie to – jak zauważył dwudziestowieczny filozof – naturalna struktura ludzkiego doświadczenia⁴.

Pierwsze zetknięcie człowieka z zagadką to *de facto* doświadczenie odpowiedzi – bezwartościowej, dopóki nie uda się jej powiązać z pytaniem. Semiotycy kultury słusznie zauważyli, że odpowiedzi są zawsze starsze od pytań⁵: twórcy systemów mitologicznych stawali wobec odpowiedzi w postaci obserwowanych zjawisk, a przedmiotem wysiłków tych mędrców było przyporządkowanie zjawiskom

¹ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism, op.cit.*, s. 145.

² Por. O. Jurewicz (oprac. na podstawie słownika Z. Węclewskiego), *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 2000.

³ W polskim tłumaczeniu Nowego Testamentu: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany”. 1 Kor 13,12, w: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. IV, Poznań–Warszawa 1989; por. też E. Cook, *op.cit.*, s. XI.

⁴ Hans Georg Gadamer przypisuje ludzkiemu doświadczeniu *sensu largo* strukturę pytania, por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 337.

⁵ V.N. Toporov, *Iz nablüdenij nad zagadkoj*, w: T.M. Nikolaeva (ed.), *Zagadka kak tekst. Issledowania v balto-slovánskoj duhovnoj ku’ltury*, Moskwa 1994, s. 10–117; s. 13.

znaczenia ponadcodziennego, ustalenie ich związku z transcendencją, rozumianą jako „wlewająca się w świat wieczność”⁶, źródło życia doczesnego. Ślad takiego myślenia odnajdujemy w etymologii zagadki także w języku polskim, gdzie: *‘gadać’* oznaczało pierwotnie *‘wróżyć’*⁷. Jak w magii, w zagadce idzie o połączenie z sobą relewantnych (wbrew pozorom) elementów według tajemnych zasad organizujących rzeczywistość. Gdyby je pojął, człowiek przestałby być bezradny wobec przeznaczenia, a mógłby je świadomie kształtować. Dlatego człowiek decyduje się podjąć wyzwanie zagadki, mimo że jest to język należący do porządku boskiego. Wiąże się z tym wielkie niebezpieczeństwo: niebezpieczeństwo zaburzenia nieznanego boskiego ładu, zilustrowane w mitycznych losach towarzyszy Odyseusza. Porządek świata wymaga, by stada słońca liczyły stale tyle samo bydła, uosabiającego dni i noc. Drużyna Odyseusza, zgłodziawszy, postanowiła je naruszyć w przekonaniu, że drobne oszustwo nie zostanie odkryte. Zdemaskowani zapłacili życiem za zlekceważenie powagi zagadki⁸.

Już w najstarszych tekstach zachodzi ścisły związek zagadki z *sacrum*: albo wręcz zadaje ją bóstwo, albo nasuwa się ona człowiekowi przez kontakt z transcendencją. Wybitny badacz zagadki wedyjskiej, Louis Renou, wywodzi koncepcję *brahmana* jako źródła bytu wprost z zagadki wszechświata⁹. *‘Rozważania o brahmanie’* są *nota bene* jednym ze znaczeń wedyjskiego terminu określającego zagadkę *‘brahmodya’*¹⁰. Nic więc dziwnego, że zagadka pojawia się często jako sposób przedstawienia bóstw, czego charakterystycznym przykładem jest hymn Rigwedę – enigmatyczny katalog bogów:

Jeden barwy miodozłotej i o kształtach wielu
Pięknym jest młodzieńcem, złotym od klejnotów
Inny zasiadł w swoim kręgu, mędrzec pośród bogów jaśniejący
Jeden w dłoń stalowy topór ujął, niezachwiany w bogów gronie
Ten zaś piorun w dłoń uchwycił, nim zabija nieprzyjaciół
Inny jasny, mężny, lekarz chorób, w rękę niesie ostrą broń
Jeden ścieżki te napęłnia dobrem i jak złodziej wie, gdzie skarby
Jeden światy przemierzywszy, w trzech swych krokach je pomieścił
Teraz zdąży ku siedzibie, gdzie bogowie się weselą
Dwóch z ptakami i kobietą kroczy niczym dwóch wędrowców
W obce strony zdążających
A dwóch władców niedościgłych wzięło ziemię za siedzibę
Syca się ofiarą z masła

⁶ J. Campbell, *Potęga mitu. Rozmowa Billa Moxersa z Josephem Campbellem*, oprac. B.S. Flowers, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 86.

⁷ *‘Gadać’* w: A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985; *‘Gadać’* w: M.S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. II, G–L, wyd. trzecie fotoofsetowe, Warszawa 1951.

⁸ Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, wyd. X, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, XII.

⁹ L. Renou, L. Silburn, *Sur la notion de brahman*, „Journal Asiatique” 1949, CCXXXVII, s. 7–46; por. też, R. Cailliois, *Zagadka i obraz poetycki*, w: *idem, Odpowiedzialność*, wybór M. Żurowski, tłum. A. Frybesowa, Warszawa 1967, s. 237–252.

¹⁰ Por. M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi 1993, s. 739–741; por. też L. Sternbach, *op.cit.*, s. 16–17; I. Milewska, *Duels on Words and Images: the Mahabharata as a treasure-house of riddles*, w: C. Galewicz (ed.), *Texts of power the power of the text. Readings in textual authority across history and cultures*, Kraków 2006, s. 275.

Inni pieśnią sławią bogów, pieśnią rozmyślają
Od nich słońce jaśniejące¹¹.

Forma zagadki odzwierciedla na płaszczyźnie języka tajemniczą aurę towarzyszącą *sacrum*, co czyni ją odpowiednim językiem opisu bogów. Zwraca uwagę, że metaforyczny opis wykracza poza ograniczenia rozwijającego się dopiero języka religijnego, przydając mu głębokiego sensu. Przytoczony fragment może być rozpatrywany na dwóch płaszczyznach: jako katalog przypisywanych poszczególnym bogom atrybutów i epitetów lub też jako głębsza refleksja nad ich istotą, nazwana w cytowanym fragmencie „rozmyślaniami pieśni”, w której enigmatyczny tekst antycypuje dojrzałe formy języka filozoficznego. Takie enigmatyczno-obrazowe przedstawienie bóstw ma źródło w koncepcji transcendencji objawiającej się w świecie namacalnym, która stawia człowieka wobec zagadki, konieczności odczytania znaków, często jakże łatwo dostępnych na co dzień, ale jednocześnie nie do zinterpretowania na płaszczyźnie ludzkiej percepcji. Pod pozorną łatwością odgadnięcia imion bogów ukrytych za metaforami wedyjskiego hymnu kryje się głęboka tajemnica ich prawdziwej natury. To ona prowokuje niedookreślony, wieloznaczny ich opis¹². Z awestyjskiego hymnu dowiadujemy się, że prawdziwe imiona bóstw to „najsilniejsza część świętego słowa”, obdarzona niewyczerpaną magiczną mocą sprawczą¹³. Imiona bóstw to zatem zagadka *par excellence* – tajemnicza formuła słowna zapewniająca nadzwyczajną siłę swojemu posiadaczowi.

Nowożytny język dywagacji filozoficzno-religijnej dąży do pojęciowego oddania transcendencji. Zarówno umysł, jak i język ludzki – ukształtowane w obserwacji świata fizycznego – są bezradne wobec *Jedna*, które „godzi sprzeczności w *logosie* wolnym od wieloznaczności”¹⁴, a tym samym jest z natury niewysławialne. Metody opisu oparte na analogii do doświadczenia ziemskiego są w wypadku transcendencji z gruntu nieadekwatne, a wiedza nabyta przez obserwację świata – fragmentaryczna i niedoskonała – nie wiedzie do zrozumienia. „Ponieważ gdy byty, które są dostępne zmysłom, są niejasne, nie mogą one we właściwy sposób przedstawić intelektowi tego, co dane zmysłowo”¹⁵. Innymi słowy, spostrzeżenia uznawane za dowód działania transcendencji są zbyt niejasne, by można je było włączyć w system „racjonalnej” wiedzy opartej na informacjach encyklopedycznych¹⁶.

¹¹ Tłum. polskie H. Marlewicz za: *Z hymnów Rigwedy. Bogowie trojga światów*, tłum. C. Galewicz, H. Marlewicz, Kraków 1996, s. 53; podobne metaforyczne opisy bóstw znajdujemy w tekstach irańskich, por. przedstawienia Anahity w Ābān Yašt 4.15 (teksty awestyjskie podawane są za: K.F. Geldner, *Avesta the Sacred Books of the Parsis*, Stuttgart 1896), oraz greckich.

¹² Posługiwanie się przydomkiem w miejsce imienia, przede wszystkim imienia bóstwa, rozpowszechnione w wielu różnych kulturach, miało z pewnością wiele przyczyn, takich jak unikanie naruszenia *tabu* czy pragnienie znalezienia języka opisu adekwatnego do cech boga, por. J.G. Frazer, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1965, s. 231.

¹³ Ormāzd Yašt 1–3.

¹⁴ U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, tłum. M. Olszewski, M. Zabłocka, Kraków 1994, s. 93.

¹⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, w: *idem, Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 47–160; s. 88.

¹⁶ D. Sperber, *Symbolizm na nowo przemyślany*, tłum. B. Baran, Nomos, Kraków 2008.

To, co stanowi barierę nie do pokonania w myśleniu człowieka współczesnego, człowiek, którego z nonszalancją nazwaliśmy prymitywnym, nauczył się pokonywać. Zamiast odrzucić niezracjonalizowaną obserwację, zasilał nią symbolizm, z którego uczynił system poznania świata. Zagadka odgrywała w tym procesie najważniejszą rolę: umożliwiała werbalizację doświadczenia, którego nie zdołał opracować system pojęciowy, oraz nadanie mu znaczenia symbolicznego. W ten sposób świadomość mitologiczna zachowywała surowy materiał empiryczny tak, by móc do niego sięgać w podobny sposób, jak sięga się do wspomnień opracowanych przez mechanizm pojęciowy. Niemniej charakter tej wiedzy był siłą rzeczy fragmentaryczny, a oczekiwania wobec niej niemałe – miała wytaczać wszelkie ścieżki zrozumienia, wyjaśniać kosmogonię; miała to być wiedza o istocie rzeczy i ich przeznaczeniu¹⁷, wiedza zapewniająca życie wieczne. Dwie najważniejsze zagadki: skąd przyszliśmy i dokąd idziemy w świadomości mitologicznej są z sobą tak nierozzerwalnie związane, że rozwiązanie jednej wynika z drugiej. Toteż jedynie znając tajemnicę kosmogonii, można pojąć zagadkę eschatologii¹⁸. Znajomość początków wyznacza ramy ludzkiego postępowania – „powinniśmy robić to, co bogowie uczynili na początku”¹⁹. Kosmogonia jest „pierwowzorem wszelkiego *tworzenia*”²⁰. Dlatego zagadka usiłuje przeniknąć tajemnicę powstania świata, wciąż powraca do prapoczątków, do czasów, kiedy „wszystko było kłębkim nie do rozróżnienia”²¹.

Toteż pytając w jednym z najstarszych zoroastryjskich hymnów religijnych swego Boga, Ahura Mazdę, o prawa rządzące światem, prorok Zaratusztra pyta nie tylko o sam porządek bytu, ale przede wszystkim o to, „w jaki sposób powstało stworzenie i kto nim rządzi?”²². *Nota bene* Prorok chce też wiedzieć, w jaki sposób winien czcić swego Boga, a zatem pyta o własną rolę w odnowieniu i podtrzymaniu kosmicznego ładu. Człowiek nie może sam osiąść takiej wiedzy – ograniczony swym bytem indywidualnym, zdany jest na łaskę bogów. Mógłby udzielić jedynie odpowiedzi częściowej i niedoskonałej. Niemniej doniosłe znaczenie ma samo postawienie zagadki, poprzez które człowiek – na ile to możliwe – wychodzi poza ograniczenia subiektywizmu ludzkiej kondycji, dowodzi swojej podmiotowości i podejmuje próbę aktywnego uczestnictwa w stworzeniu. Konstruując zagadkę, człowiek wkracza na drogę poznania. Zaratusztra napotyka na tej drodze przyjazną rękę Boga, z którym nawiązuje dialog. Ahura Mazda mówi o sobie, że jest „Tym, którego należy pytać”²³, i opieka, jaką otacza Zaratusztrę, stanowi rękojmię bezpieczeństwa. W innych systemach religijnych bohaterowie są pozbawieni podobnej rękojmi, a droga poznania inicjowana przez zagadkę kryje niebezpieczeństwa nierównej wal-

¹⁷ Eleazar Mielecinski zwraca uwagę, że problemy metafizyczne, takie jak narodziny, śmierć, los, stanowią oś tematyczną myśli mitologicznej jako takiej, por. E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dan-cygier, Warszawa 1981, s. 209.

¹⁸ Np. eschatologia jako „kosmogonia przyszłości”, por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrów-czyński, Warszawa 1998, s. 58 i nast.

¹⁹ *Śatapatha Brahmana*, VII.2.1.4; tłumaczenie polskie za: M. Eliade, *Aspekty mitu*, *op.cit.*, s. 47.

²⁰ M. Eliade, *Aspekty mitu*, *op.cit.*, s. 38.

²¹ V.N. Toporov, *op.cit.*, s. 17–18.

²² Jasna 44.1–4.

²³ Ormāzd Yašt 1.7.

ki z niechętnymi bądź obojętnymi bóstwami, w której człowiek próbuje odnaleźć odpowiedzi z natury sobie niedostępne. Nie przypadkiem jednym ze znaczeń greckiego *'ainigma'* jest *'ironia, przytyk, kpina'*²⁴.

Świadomość nieprzekraczalnej bariery przydaje zagadce tragizmu i obdarza ją niezwykłym ładunkiem emocjonalnym. Będą one cechować zagadkę tak długo, jak długo funkcjonuje ona w świadomości mitologicznej, w której wszelkie przejawy egzystencji mają wymiar sakralny, a zrozumienie części znaczy tyle, co zrozumienie całości²⁵. Oto przez zagadkę człowiek zbliża się do poznania, zdaje się osiągać konieczną do tego podmiotowość, panować nad rzeczywistością, a jednocześnie przyrodzone ograniczenia uniemożliwiają mu udział w zrozumieniu, który zagadka obiecuje, łudząc prostotą formy. Zagadka wyraża paradoksalne dążenie człowieka do jednoczesnego uczestnictwa w życiu i nieśmiertelności²⁶, do posiadania zrozumienia wynikłego z oglądu, z natury swej przekraczającego jednostkowe możliwości poznawcze człowieka. Ten tragiczny rys odzwierciedla rozwiązanie zagadki, z reguły banalne i niezadowolające²⁷. Pełna odpowiedź wymaga wszechwiedzy, gdyż musi obejmować jednocześnie wszystkie bez wyjątku płaszczyzny interpretacyjne i znaczenia. W przeciwnym razie można wymyślać coraz to nowe, równie adekwatne odpowiedzi, pozornie tylko pokonując swą niemoc. Zagadka przeniesiona w domenę ludzką przyjmuje jej prawa: jest nacechowana bezustanną zmiennością, w nieskończoność może kwestionować własne, wciąż się mnożące zasady²⁸. W istocie jednak wielość odpowiedzi ujawnia niemożliwość znalezienia tej właściwej, która na zawsze zamknęłaby tragiczną przepaść zagadki, a którą na gruncie ludzkim mogłoby być jedynie milczenie²⁹. Dlatego krąg zagadek pozostaje nieprzerwany, więząc bohatera zmuszonego do powtarzania wciąż od nowa próby, z której nie może wyjść zwycięsko, choć pozornie nie ponosi klęski.

Można mnożyć przykłady takiej prawidłowości w mitach. Niewątpliwie najbardziej znanym jest mit o Edypie, który – rozwiązawszy zagadkę Sfinksa – nie zdołał w porę rozwiązać zagadki swego pochodzenia, co uratowałoby go przed strasznym przeznaczeniem. Żadna ze sławnych interpretacji tej opowieści³⁰ nie rozstrzygnęła jednoznacznie kwestii zagadki Sfinksa. Według praw mitologicznych bohater, rozwiązując ją, powinien był zapewnić sobie dalsze powodzenie i uchronić

²⁴ Por. O. Jurewicz, *op.cit.*

²⁵ Ze względu na ekwiwalencję zjawisk mikro- i makrokosmicznych por. np. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, wyd. II, Łódź 1993, s. 309–311.

²⁶ M. Eliade, *Wprowadzenie do mitologii śmierci*, w: *idem, Okultyzm, czary i mody kulturalne. Eseje*, tłum. I. Kania, Kraków 1992, s. 40–56.

²⁷ P. Pucci, *op.cit.*, s. 18–19.

²⁸ V.N. Toporov, *op.cit.*, s. 12.

²⁹ J.P. Vernant, *Mythe et Tragedie*, II ed., Paris 1986, s. 46.

³⁰ Abstrahując od wychodzącej poza ramy rozważań mitologii porównawczej koncepcji psychoanalitycznej, por. różne teorie: Graves widzi w Edypie profana walczącego z kultem Wielkiej Bogini i próbującego „zastąpić matrilinialne prawo następstwa prawem patrilinearnym” (R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, wyd. III, Warszawa 1974, s. 346–349); Roger Caillois uważa, że ten mit ilustruje rytuał inicjacyjny (R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, tłum. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995), a René Girard dostrzega w nim kozła ofiarnego (R. Girard, *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993, s. 93–122, oraz tegoż, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 38 i nast.) i in.

się przed tragicznym losem. Tak się jednak nie dzieje. Gdy się jej lepiej przyjrzeć, cała historia Edypa okazuje się splotem zagadek wymagających rozstrzygnięcia. Badacz Freddie Rokem sądzi wręcz, że przez rozwiązanie zagadki Sfinksa Edyp *de facto* utożsamia się z zagadką, jako zmienne, przyjmujące coraz to nowe role stworzenie, którego jedyną stałą cechą jest głos³¹. Edyp, którego losy kilkakrotnie były przepowiadane, a mimo to nie zdołał ich uniknąć, nie mógł podać innego rozwiązania zagadki niż dyktowane przez własne doświadczenie. W jego micie odbija się w całej złożoności tragiczny wymiar zagadki, jej kosmiczny charakter. Edyp podaje rozwiązanie, ale okazuje się ono w równym stopniu niedostateczne jak jego interpretacja wyroczni – szczególnej formy zagadki – i w rezultacie prowadzi go do zguby. *Króla Edypa* Sofoklesa można wręcz nazwać alegorią zagadki-labiryntu, w którym uwięzieni są bohaterowie. Odpowiedź – jak często bywa w zagadce – wydaje się być tuż, w zasięgu ręki, a jednak bohaterowie nie są w stanie ułożyć posiadanych przez siebie elementów wiedzy w całość. Roberto Calasso zwraca uwagę, że specyfiką zagadki jest brak ostatecznego rozwiązania, gdyż każde kolejne rozstrzygnięcie implikuje powstawanie nowego pola interpretacyjnego, nowych pytań, z których każde jest trudniejsze od poprzednich. „Rozwiązać zagadkę, to przenieść ją na wyższy poziom, kiedy poprzedni już znika”³².

Podobnie, jako wyraz ograniczeń człowieka wobec zagadki, bywa interpretowany epizod *Mahabharaty*, w którym Judhiszthira, jeden z Pandawów, odpowiada na pytania-zagadki potwora Jakszy³³. Stawką jest przywrócenie do życia braci, zabitych z powodu odmowy poddania się próbie zagadek. Bohater odpowiada na pytania najwyraźniej poprawnie, skoro pozostaje przy życiu, ale lista zagadek niespodziewanie się wydłuża. Pozornie próba kończy się pomyślnie: kryjący się pod maską Jakszy Dharma – ojciec Judhiszthiry – wyraża swoje zadowolenie. Niemniej w dalszym ciągu eposu powtarza się analogiczna próba, mająca ponownie rozstrzygnąć o losie Judhiszthiry. Duże podobieństwo tych passusów rodzi podejrzenie, że w istocie bohater za pierwszym razem zawiódł oczekiwania boga, a jego odpowiedzi, choć poprawne, nie były pełne:

Kiedy Jaksza pyta, Judhiszthira odpowiada zgodnie z prawdą, ale prawda nie jest wystarczająco blisko. Człowiek musi przeniknąć poprzez zagadkę, poprzez jej słowne wcielenie, aby dotrzeć do innego, głębszego celu. W przeciwieństwie do Edypa i Heraklesa, których optymistyczne odpowiedzi na zagadki wynikają z fundamentalnego nieporozumienia, Judhiszthira mówi prawdę: dharmiczny węzeł zostaje rozwiązany, ale jednocześnie dharmia nadal zmierza do katastrofy. Nawet słowa Judhiszthiry – zwłaszcza słowa Judhiszthiry (...) – są tylko „śladowi tego Wszystkiego” (BĀU 1.4.7)³⁴.

³¹ F. Rokem, *One Voice and Many Legs: Oedipus and the Riddle of the Sphinx*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996, s. 255–270; s. 261.

³² R. Calasso, *Zasłubiny Kadmosa z Harmonią*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1995, s. 342.

³³ D. Shulman, *The Yaksa's Questions*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *op.cit.*, s. 162–164; Iwona Milewska podaje inną interpretację, podkreślając zdolność bohatera do sprostania próbie, por. I. Milewska, *Duels on Words and Images*, *op.cit.*, s. 285–288.

³⁴ Por. D. Shulman, *op.cit.*, s. 165–166. BĀU – Brihadaranjaka Upanisad.

Druga próba jest *nota bene* swego rodzaju czyścicem i rozstrzyga o nieśmiertelności Judhiszthiry. Widocznie udaje mu się przewyciężyć ograniczenia, skoro jej dostępuje. W odróżnieniu od Edypa Judhiszthira nie jest zwykłym śmiertelnikiem, a swą przenikliwość zawdzięcza zapewne pochodzeniu od boga – Dharmy.

Zatem spośród trzech wspomnianych tu bohaterów ci zdołali rozwiązać zagadki, którym sprzyjali bogowie: Zaratusztra z pomocą Ahura Mazdy i Judhiszthira dzięki boskiemu pochodzeniu. Edypa natomiast samodzielne szukanie odpowiedzi spowodowało na manowce. Nie dlatego, by Edyp nie próbował odczytywać znaków boskich, ale – tak jak zagadkę Sfinksa – zinterpretował je nie dość wnikliwie.

Tym, co czyni Edypa postacią archetypiczną, jest ostateczne zdanie człowieka na niedoskonałą interpretację znaków boskich, czy to w zagadkach, czy snach, czy przepowiedniach. Logika ich interpretacji była paralelna – oparta na wspólnotowym symbolizmie, a to, że starożytni uważali je za pokrewne, może być wskazówką co do natury zagadki. Zwłaszcza rola snów, dobrze poświadczona w każdej z omawianych tradycji, może *per analogiam* wiele mówić o zagadce³⁵.

Jak wiele innych zjawisk, a także przedmiotów codziennego użytku, sny wróżebne nabierają charakteru symbolicznego dopiero dzięki interpretacji w kontekście symbolizmu wspólnoty³⁶. Starożytni teoretycy snu, jak Artemidor z Daldis, doskonale zdawali sobie sprawę z konwencjonalności tego kodu, co jasno formułuje sam Artemidor: „W snach alegorycznych przedmioty i sytuacje mają symboliczne znaczenie, a umysł odczytuje przyszłe zdarzenia dzięki określonym rzeczom i okolicznościom, które pełnią funkcję znaków”³⁷.

Podobny mechanizm kieruje zagadką: aby ją rozwiązać, należy znaleźć takie powiązania pomiędzy rzeczami lub takie cechy tych rzeczy, które dają się zinterpretować na nowo w świetle symbolizmu. O ile jednak zagadka nie przekracza płaszczyzny werbalnej, sen stwarza iluzję namacalnej koegzystencji rzeczy w obrębie odmiennej, symbolicznej rzeczywistości. Nie dziwi zatem, że uważano go za upragniony stan, kiedy to człowiek zawieszony pomiędzy życiem a śmiercią zanurza się w wyższej rzeczywistości. Grecy nazywali sen (Hypnos) bratem śmierci (Thanatos)³⁸, a dla Hindusów snem idealnym był taki, w którym człowiek „pogrążony jest we śnie, choć snu żadnego sam nie widzi”; taki sen miał dawać zrozumienie³⁹. Sen jako miejsce spotkania innej rzeczywistości był naturalnym medium, przez które bóg objawiał

³⁵ W tym miejscu będziemy mówić tylko o typie snów nazywanych w terminologii greckiej symbolicznymi, pozostawiając na razie sny o charakterze wizji czy prefiguracji przyszłych wydarzeń, które traktujemy jak rodzaj objawienia.

³⁶ L. Sperber, *op.cit.*

³⁷ Artemidor z Dalis, *Rozważania o snach czyli onejrokrityka*, tłum. I. Żółtowska, Warszawa 1995, s. 13.

³⁸ Por. Homer, *Iliada*, tłum. J. Wieniewski, Kraków 1984, XIV, 230 i nast., 270 i nast., Hezjod, *Theogonia*, w. 211, w: *idem, Narodziny bogów (Theogonia)*, *Prace i dni. Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999.

³⁹ Wówczas on zaprawdę jednoczy się w tchnieniu życia.

Do niego zmierza wtedy mowa wraz ze wszystkimi nazwami

Do niego zmierza także wzrok ze wszystkimi kształtami

Do niego także zmierza słuch ze wszystkimi dźwiękami

Do niego zmierza umysł ze wszystkimi medytacjami”

człowiekowi swoje tajemnice – częściej zaledwie uchylał ich rąbka – ujawniając przyszłość, wskazując właściwe postępowanie czy przestrzegając przed niebezpieczeństwem. Interpretacja snów była w związku z tym do tego stopnia nieodzowna, że jeszcze w późniejszych tradycjach niektóre rytuały zawdzięczały swój ostateczny kształt wskazówkom ze snu adepta⁴⁰.

W tradycji irańskiej interpretacja snów jest najważniejszym, obok wizji i odczytywania znaków, źródłem wiedzy o przyszłości. Tę właśnie formę wybiera bóg, aby oznajmić człowiekowi jego los, na jeden z dwóch sposobów: poprzez niejasną wróżbę albo objawienie wprost⁴¹. *Nota bene* – jak pokazują źródła – nawet gdy wprawny mag właściwie zinterpretuje sen, nie sposób w zasadzie uniknąć zapowiadanego przez sen niebezpieczeństwa. Choć wiedza o przyszłości wlewa się w świat ludzki, człowiek nie jest w stanie zmienić wyroków boskich⁴², może tylko przyjąć je z pokorą. Tak uczynił Papak – bohater średnioperskiej *Księgi Czynów Ardaszyra syna Papaka* – który, na podstawie snu⁴³, postanowił usynowić Ardaszyra – jak się okazało – przyszłego króla. Zamiast sprzeciwiać się opatrności, Papak stał się zatem jej wykonawcą, przyjmując jedyną bezpieczną postawę wobec snu – znaku losu.

Podobne obrazy odnajdujemy w *Szahname* Ferdousiego, perskim eposie, w którym zachowały się ślady wielu starych wierzeń, mitów i obyczajów. Tam z kolei król uzurpator Zahhak widzi we śnie swojego pogromcę Feriduna, jednak sen ten posiada raczej znamiona snu proroczego, niewymagającego interpretacji⁴⁴. Bardziej symboliczną formę ma sen Kei Kobada – kandydata do tronu irańskiego, który okazuje się trafić wróżbą:

(Kašūitaki Upaniśad IV.19–20, w: *Z Upaniszadu Kaushitaków*, tłum. C. Galewicz, w: R. Czekalska (red.), *Litreatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004, s. 227).

⁴⁰ Ciekawym śladem takiego stanu rzeczy jest wysnuwanie wskazówek co do dodatkowych czynności rytualnych poprzedzających właściwą inicjację na podstawie snu adepta w tradycji wisnuickiej, por. M. Czerniak-Drożdżowicz, *Pāncarātra Scripture in the Progress of Change. A Study of the Paramasamhitā. (Publications of the De Nobili Research Library)*, G. Oberhammer, U. Podzeit (eds.), vol. XXXI, Vienna 2003.

⁴¹ O różnych funkcjach snów w eposie por. A. Krasnowolska, *A Voice from Heaven. Functions of dream in Persian epic literature*, w: C. Galewicz (ed.), *Texts of power the power of the text. Readings in textual authority across history and cultures*, Kraków 2006, s. 101–112.

⁴² Inaczej w tradycji pasztuńskiej, gdzie sen wskazuje właściwe postępowanie, por. S. Skalski, *Senne wizje. Tradycyjna legitymizacja władzy we współczesnym Afganistanie (casus Mułły Omara)*, w: C. Galewicz, J. Pstrusińska, L. Sudyka (red.), *Miscellanea Eurasiatica Cracoviensia – zrozumieć Eurazję*, Kraków 2007, s. 169–182.

⁴³ Sny wróżebne stanowią element legendy założycielskiej dynastii Sasanidów, analogicznej do cytowanej wyżej w przekazie Herodota starszej wersji achemenijskiej.

„I oto pewnej nocy ujrzał we śnie, jak słońce rozbłysło nad głową Sasana [ojca Ardaszyra – przyp. K.R.] i rozświetliło cały świat. Innej zaś nocy ujrzał, że Sasan zasiadł na białym koniu przysposobionym do boju i wszyscy, którzy byli w tej części świata, zebrali się wokół niego i cześć i hołd mu oddawali i błogosławili go. Trzeciej nocy zobaczył Papak trzy święte ognie – Farrobag, Gusznasp i Burzenmihir – płonące w domostwie Sasana i dające blask całemu światu.

Gdy Papak ujrzał to wszystko, zdziwił się wielce i wezwał przed swe oblicze mędrców oraz tłumaczy snów i o owych widzeniach im opowiedział. Oni zaś orzekli, iż ten, kogo Papak ujrzał we śnie, lub ktoś z jego potomków zdobędzie władzę nad światem”. Tłumaczenie polskie za: *Księga czynów Ardaszyra syna Papaka*, tłum. T. Gacek, Kraków 2006, s. 16–17.

⁴⁴ A. Ferdousi, *Księga Królewska. Szahname*, tłum. W. Dulęba, oprac. A. Krasnowolska, t. I, Kraków 2004, s. 36–37.

Dziś w nocy sen miałem wieszczcy, że od Iranu dwa białe sokoły z koroną w szponach, złocistą jak słońce, zbliżyły się do mnie i kołując w locie, złożyły mi ową koronę na głowie. Gdy się zbudziłem, nabrałem nadziei – na tę koronę i białe sokoły. Zwołałem więc to królewskie zebranie, które tu widzisz na łące cieniejszej. Tahamtan jest dla mnie tym białym sokolem, który mi przyniósł wieść o koronie⁴⁵.

Bardziej enigmatyczny, ale podobny opis snów odnajdujemy u Herodota. Dziejopis przytacza sen Astiagesa, dziadka Cyrusa Wielkiego. Królowi dwukrotnie śniła się córka: raz zalewająca swą uryną całą Azję, kiedy indziej wyrosła z jej łona winna lato-rośl porosła Azję. Wezwani na naradę magowie ostrzegli władcę przed zrodzonym z córki wnukiem, któremu pisane jest zostać królem⁴⁶. Znamienne, że starania Astiagesa o odwrócenie losu objawionego we śnie obróciły się przeciwko niemu, gdyż wydanego na śmierć Cyrusa wychowali pasterze, a kiedy dorósł, inni chłopcy okrzyknęli go swoim królem. Astiages, zbiegiem okoliczności odnalazłszy wnuka i dowiedziawszy się o jego roli w zabawie, uznał, że przepowiednia już się spełniła⁴⁷. Historia pokazała, że nie sposób uniknąć zapowiadanego przez sen losu.

Pozornie słuszna interpretacja snu żywo przypomina rozwiązanie zagadki. Raz wydając się właściwymi, okazują się niepełne i powierzchowne, jak ludzkie rozumienie tajemnic boskich w ogóle.

Uwaga, jaką Herodot poświęca snom proroczym, wynika z ich doniosłej pozycji w jego rodzimej kulturze. Dla Greków sen był jeszcze bardziej zdradliwym narzędziem. Sztuka interpretacji snów – *oneirokritike* – znana była już za czasów Homera i stale doskonalsza. Dotyczyła ona zwłaszcza szczególnego ich rodzaju – snów uważanych za symboliczne⁴⁸. A jednak biegłość w wykładni marzeń sennych nie zapewniała możliwości ochrony przed wyrokami losu, a co więcej, nie każdy taki sen dawało się zinterpretować, czego dowodzi przykład wieszczka, który nie zdołał odgadnąć znaczenia snów swoich synów idących na wojnę trojańską i tym samym uratować ich od śmierci⁴⁹. Właściwa interpretacja bywa wręcz niemożliwa. Także dlatego, że nie każdy sen zawiera prawdziwe wskazówki dla człowieka, co ilustruje sławna homerycka alegoria dwojga wrót prowadzących do krainy marzeń sennych: bramy z kości słoniowej i bramy rogowej.

I sen niekiedy bywa ciemny i zawiły,
Nie zawsze się sprawdzą naszych snów majaki;
Bo, jak mówią, do krain sennych wchód dwojaki:
Bramą z kości słoniowej i bramą rogową.
Więc sny z pierwszej idące plotą to i owo,
A ich wróżby kłamliwe zawsze nas zawodzą;
Za to sny, co przez bramę rogową przechodzą,
Iszczą się i nie mylą ludzi, co śnią nimi⁵⁰.

⁴⁵ A. Ferdousi, *op.cit.*, s. 209.

⁴⁶ *Herodoti Historiae*, H. Stein (ed.), vol I., *Kleio*, Berlin 1856, CVII.1–CVIII.2; tłumaczenie polskie: Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2002, s. 60–61; I.107–108.

⁴⁷ Herodot, *op.cit.*, s. 66, I.120; *Herodoti Historiae*, *op.cit.*, *Kleio*, CXX.1–4.

⁴⁸ Por. E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, *op.cit.*, s. 86–110.

⁴⁹ Homer, *Iliada*, *op.cit.*, V.

⁵⁰ Homer, *Odyseja*, *op.cit.*, XIX, 574–583; *Homeri Odyssea*, P. von der Mühl (ed.), Leipzig 1946, XIX, 574–583.

Nie rzadziej niż błędna interpretacja, przyczyną złudności snu bywała w greckiej mitologii boska chęć zadrwienia z człowieka i jego ograniczeń. Niejednokrotnie jednak z pomocą snu bóstwo rzeczywiście wskazywało człowiekowi drogę wyjścia z trudnej sytuacji, na przykład przez złożenie ofiary. Sen był także sposobem dodania otuchy, jak w wypadku Penelopy, której miał przywrócić wiarę w szczęśliwy powrót męża. Aby upewnić się, że sen zostanie właściwie zrozumiany, bóstwo kazało przemówić jego symbolicznym bohaterom. Orzeł przedstawił się głosem Odysa, wyjaśniając, że zabite przez niego gęsi symbolizowały los, jaki czeka gachów⁵¹.

Niezależnie od tego, czy sen został właściwie zinterpretowany, czy nie, o ile nie udało się wykorzystać zawartych w nim wskazówek do wpłynięcia na los człowieka, pozostaje on jedynie jaskrawym obrazem tragicznej kondycji ludzkiej, która uniemożliwia przeniesienie doświadczenia transcendencji we śnie do życia na jawie.

Sen cechuje bliska zagadce struktura symboliczna. Przy tym oczywistym podobieństwie sen i zagadka różnią się zasadniczo ze względu na typ poznania, jaki reprezentują. Sen proroczy to forma poznania bezpośredniego – objawienia, w odróżnieniu od zagadki, która wymaga pośrednictwa słów. Uciekając się do terminologii enigmatologicznej, można nazwać sen symboliczny bardzo szczególnym rodzajem zagadki, dla której punktem odniesienia nie jest język, a rzeczywistość jawy. Toteż rozwiązaniem takiej zagadki musi być – obok słownej interpretacji – konkretne działanie podjęte na jawie. Odzwierciedlająca się w wielu mitologicznych opowieściach ironia losu polega na tym, że człowiek, nawet właściwie interpretując sen, nie zawsze potrafi zastosować się do jego wskazówek. Analogicznie przedstawia się ludzkie doświadczenie z wyrocznią, której enigmatyczna postać wymaga podobnej interpretacji-rozwiązania i działania.

Platon zwraca uwagę na dwa etapy wróżby: szal wieszczu musi zostać przeniesiony na płaszczyznę logosu, aby jego znaczenie stało się dla człowieka jasne. Ta dychotomia nie jest pozbawiona rysu tragicznego: dwie płaszczyzny zrozumienia – intuicyjna i rozumowa – nie dają się bowiem pogodzić:

Dostatecznym dowodem na to, że dar wróżenia został przez Boga dany ludzkiej głupocie, jest to, że nikt rozumny nie osiąga zdolności wróżenia natchnionego i prawdziwego, chyba tylko we śnie, gdy jego władza rozumu jest zahamowana lub stracił ją wskutek choroby lub jakiegoś szału boskiego. Lecz do człowieka o zdrowym rozsądku należy przypominać sobie i analizować to, co wróżebnego lub natchnionego zostało powiedziane we śnie lub na jawie, i osądzać za pomocą rozumowania wszystkie widziane obrazy i dociekać, dlaczego i dla kogo oznaczają zło lub dobro przyszłe, przeszłe czy obecne. Ten bowiem, kto jest zaskoczony przez szal wieszczu i jak długo w nim pozostaje, nie jest oczywiście w stanie osądzać swoich wizji i słów. Dobrze i od dawna już zwykło się mówić, że jest cechą tylko mędrca znać to, co go dotyczy, i znać samego siebie. Dlatego też prawo wyznacza jedynie proroków na tłumaczy wróżb natchnionych. Niektórzy nazywają ich wieszczkami, nie wiedząc, że prorocy są tłumaczami snów i tajemnych wizji, a nie wieszczkami. Ich właściwa nazwa powinna brzmieć tłumacze rzeczy objawionych wróżbą⁵².

⁵¹ Homer, *Odyseja*, *op.cit.*, XIX, 530–553; *Homeri Odyssea*, *op.cit.*, XIX, 574–583.

⁵² Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, 71e–72; *Timaios*, 71e–72b, w: *Platonis Opera*, J. Burnet (ed.), t. IV, Oxford 1900.

W wyroczni z całą mocą rysuje się tragiczny rys zagadki: oto bóstwo objawia Prawdę, ale w taki sposób, by uwidocznć niemoc człowieka, który – dysponując pozornie wszelkimi danymi do rozwikłania zagadki – nie jest w stanie ogarnąć całej jej złożoności. Bóg drwi z człowieka, „rzuca wyzwanie, prowokuje go i niemal podlega do nieposłuszeństwa”, sam będąc niepohamowanym, narzuca człowiekowi umiarkowanie⁵³. Giorgio Colli wyraża przekonanie, że właśnie ta tragiczna dwuznaczność zmienia słowa wyroczni w zagadkę, formę przenoszącą w obszar języka tragizm ludzkich ograniczeń, ten sam tragizm, który w micie realizuje się przez nieuniknione *heimarmene* dosięgające każdego, kto pokładał zbyt wielką nadzieję we własnej interpretacji wyroczni. Wyrocznia stoi na straży boskich tajemnic, tylko pozornie je ujawniając. Podobnie jak często sama zagadka *de facto* więcej ukrywa, niż odsłania⁵⁴.

To pokrewieństwo jasno maluje się w micie o Edypie. Bohater stał się w istocie ofiarą wyroczni delfickiej, która przepowiedziała jego ojcu, Laosowi, że zginie z ręki syna. Chcąc zapobiec spełnieniu wyroczni, Laos doprowadził bezwiednie do tego, że syn – nieświadomy, z kim ma do czynienia – rzeczywiście go zamordował. Według wybitnego badacza antyku Waltera Burkerta sensem tego mitu jest udowodnienie boskiej wszechwiedzy, wobec której człowiek jest bezsilny, a gdy stara się z nią zmierzyć, pada ofiarą. Edyp to kwintesencja ograniczeń ludzkiego poznania, ale i obraz beznadziejnych, heroicznych starań o jego pogłębienie.

Straszliwy upadek Edypa dowodzi prawdziwości boskiej wiedzy, przed-wiedzy, dowodzi istnienia inteligencji, która odkrywa nasz świat, dowodzi działania uniwersalnego dawcy znaków i ostatecznie daje sens wszystkiemu⁵⁵.

Apollo – bóstwo utożsamiane z zagadką w okrutnie ironicznej postaci – nosi podobne cechy jako bóg wyroczni. Z tego powodu, jak również ze względu na poetycko-metaforyczny charakter wróżb delfickich, nazywany był *Loksias* – ‘ukośny, zawył, dwuznaczny’. O ile większość przepowiedni miała formę odpowiedzi na pytania rozstrzygnięcia (tak/nie), w sytuacjach większej wagi⁵⁶ wyrocznie przybierały postać dalece enigmatyczną, dopuszczającą skrajnie różne interpretacje⁵⁷. Bardzo znany przykładem są przepowiednie, jakich udzieliła wyrocznia delficka Krezusowi. Zyskała ona zaufanie lidyjskiego króla – co ciekawe – rozwiązując jego zagadkę: „Co lidyjski król Krezus, syn Alyattes, teraz właśnie robi?”⁵⁸. Pytia odrzekła:

⁵³ G. Colli, *op.cit.*, s. 52.

⁵⁴ Jak głoszą brahmany: „Bogowie wszakże kochają zagadkę, a odrazą napawa ich to, co ujawnione”, Brihadaranjaka Upaniszad IV.2.2, tłum. za: G. Colli, *op.cit.*, s. 52.

⁵⁵ W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, wyd. II, Kraków 2007, s. 17.

⁵⁶ Czasem – jak zwraca uwagę Stefan Oświecimski – w sytuacjach, gdy taka czy inna odpowiedź mogła być politycznie niewygodna, por. S. Oświecimski, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1989, s. 190.

⁵⁷ Było to już w starożytności różnie oceniane, a nawet wyśmiewane jako forma oszustwa, por. S. Oświecimski, *op.cit.*, s. 188–189; Apoloniusz z Tiany widzi w formie wyroczni jedynie odbicie estetycznych upodobań boga, por. F. Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 249.

⁵⁸ Herodot, *op.cit.*, s. 35, I.47.

Liczbę zaiste ziarn piasku poznałam i morza wymiary,
 Także niemego rozumiem i słyszę głos tego, co milczy.
 Zapach owiewa mnie właśnie, jak gdyby wraz z mięsem jagnięcym
 W kotle gotował się żółt, opancerzon swą twardą skorupą;
 Pod nim jest spiż podłożony i w spiż on otulon jest cały⁵⁹.

I rzeczywiście: Krezus wymyślił „coś, na co nie można było wpaść ani tego odgadnąć”⁶⁰: ugotował żółwia i jagnię w spiżowym kotle przykrytym spiżową pokrywą⁶¹. W ten sposób stworzył zagadkę, której rozwiązanie wymagało boskiej wiedzy, jasnowidzenia. Poddając boga próbie, sam padł ofiarą zagadkowej konwersacji, której nie podołał: błędna interpretacja kolejnych wróżb przekazywanych przez Pytię w enigmatycznej postaci doprowadziła go do przegranej w walce z Persami, a w rezultacie do niewoli⁶². Nie pomogły Krezusowi nawet legendarne wprost ofiary składane Apollonowi – kto chce się zmierzyć z bogiem na polu zagadki, nie może liczyć na jego pobłażliwość.

Wiele innych mitów odbija próżne starania o odmianę losu przepowiedzianego przez wyrocznię, który niemal zawsze okazuje się nieunikniony, dowodząc w ten sposób poznawczej niemocy człowieka wobec wszechmocy boga. Zasięgając rady wyroczni, człowiek stara się przekroczyć ograniczenia własnych możliwości poznawczych, jednak dopóki to on jest inicjatorem kontaktu z bóstwem, skazany jest najczęściej na niepowodzenie – bez boskiej pomocy nie jest w stanie poznać przyszłości. Nawet jeżeli bóstwo mu sprzyja, wejście w posiadanie tajemnicy jest niezmiernie trudne. Homer obrazowo przedstawia drogę do odgadnięcia tajemnicy jako drogę do Hadesu. Tam właśnie czarodziejka Kirke radzi udać się Odysowi, aby zasięgnąć rady Tejrezjasza. By nakłonić wieszczka do wróżenia, niezbędna jest ofiara, której krwi duch musi zakosztować⁶³.

Nie tylko przepowiednia wyrażona w postaci zagadki, ale już sama sceneria wyprawy pokazuje, że tajemnice przyszłości nie są dostępne śmiertelnikowi i dopiero po symbolicznej, rytualnej śmierci, jaką jest zejście do piekieł, „umarłych i grozy siedliska”⁶⁴, może on wysłuchać przepowiedni, chronionej dodatkowo niedostępnym językiem zagadki: po pierwszym fragmencie, który w dość jasny sposób opisuje dalsze losy Odysa i powrót do Itaki, następuje wskazówka, co ma zrobić heros, by Posejdon wybaczył mu zniewagę – oślepienie syna – cyklopa Polyfema:

(...) weź wiosło, idź z nim w świat za oczy
 Szukać ludzi, którzy nic o morzu nie wiedzą,
 Którzy nieosoloną strawę zwykle jedzą,

⁵⁹ Herodot, *op.cit.*; *Herodoti Historiae...*, *Kleio*, XLVII.3.

⁶⁰ Herodot, *op.cit.*, I.48.

⁶¹ Zagadka Krezusa bardzo przypomina biblijne zagadki Samsona, także będące opisem prawdziwego, choć nikomu poza zadającym zagadkę nieznanego zdarzenia, por. Sdz 14.14.

⁶² Wyrocznia kazała mu uciekać czym prędzej, kiedy królem Medów zostanie „muł”, co Krezus zrozumiał jako niewątpliwą zapowiedź zwycięstwa, tymczasem pytana *post factum* o wyjaśnienie Pytia nazwała mułem Cyrusa, którego matka była znacznie wyższego pochodzenia niż ojciec, por. Herodot, *op.cit.*, s. 44 i nast., I.69 i nast.

⁶³ Homer, *Odyseja*, *op.cit.*, XI, 95–102; *Homeri Odyssea*, *op.cit.*, XI, 90–99.

⁶⁴ Homer, *Odyseja*, *op.cit.*, XI, 99.

Długowioślanych łodzi też nie znają wcale
Ni wiosła, istnych skrzydeł muskających fale.
Lecz abyś się nie zmylił, określę dokładnie:
Jeśli ktoś w obcej ziemi, widząc Cię, zagadnie,
Że na barkach łopatę⁶⁵ dźwigasz, złóż to brzemie,
I wygładzone wiosło natychmiast wbij w ziemię,
A sam do Posejdona módl się; mórz władyka
Niech ma obiatę z kozła też z wieprza i byka.
Po czym wrócisz i bogom dasz hojne ofiary,
Zamieszkującym niebios niezmiernie obszary,
A wszystkim po kolei. Na koniec przez morze
Przyjdzie śmierć, aby lekko, gdy starość Cię zmoże,
Zabrać z sobą ze środka narodu i družby
Przez Cię uszczęśliwionej. Niemylnie to wróżby!⁶⁶

Brak źródeł wskazujących na to, czy Odysowi udało się rozwikłać zagadkę i znaleźć krainę, o której mowa⁶⁷. Kontekst przepowiedni Tejrzejasa i jej zagadkowa forma wyraźnie wskazują, że wejście w posiadanie tajemnicy przyszłości *de facto* przekracza ludzkie możliwości. Niezmiernie rzadkie wypadki powodzenia stają się udziałem jednostek obdarzonych jednocześnie nadprzeciętnymi zdolnościami intelektualnymi, niezwykłą odwagą i przychylnością bóstwa. Odys łączył wszystkie te cechy, Atena wspierała jego starania. A jednak nawet on potrzebował dziesięciu lat, aby powrócić spod Troi do domu – upokorzony i pozbawiony wszystkiego po drodze.

Wśród form kontaktu z bogami nie wszystkie były tak tragiczne w skutkach, jak dotąd omawiane. Znacznie mniej dramatyczny przebieg miały widzenia i wizje. Bóstwo, zsyłając je człowiekowi, zwykle dążyło do przekazania mu jakichś informacji. Toteż dla dobra komunikacji rezygnowało z przesadnie enigmatycznego języka.

W odróżnieniu od wyroczni – kontaktu inicjowanego przez człowieka, który naruszając tabu, naraża się na okrucieństwo boga, w widzeniu inicjatywa należy do boskiego rozmówcy. Objawienia nie spotykają z reguły jednostek nieprzygotowanych czy niewtajemniczonych w arkana wiary, lecz stanowią przywilej ludzi dojrzałych do ich przeżycia i zrozumienia. Często wizje takie zdarzają się kapłanom czy świętym mężom. Tę formę przybierają czasem inicjacje bohaterów, których bóstwo dokonuje z pomocą pytania. Przykładem niech będzie rozmowa Zaratusztry z Wohu Manah – posłannikiem Ahura Mazdy:

Wysławiam Cię jako świętego, odkąd objawił mi się Wohu Manah i zapytał, co uważam za najgodniejszą czynność, odrzekłem mu: najważniejsze jest dla mnie oddawanie czci i uwielbienia temu oto ogniewi Ahuramazdy i dokąd zdołam i stanie mi sił, będę walczył o prawdę, aby pokazać wszystkim drogę do niej. A ty, o Wohu Manah, pozwól, abym zobaczył całą tę prawdę, aby wypełniło się nią całe moje istnienie.

⁶⁵ W oryginale: 'szufla do przerzucania zboża'.

⁶⁶ Homer, *Odysseja*, *op.cit.*, XI, 124–140; *Homeri Odyssea*, *op.cit.*, XI, 124–140.

⁶⁷ Starożytni natomiast interpretowali przepowiednię w różny sposób, zwłaszcza fragment dotyczący śmierci Odysa budził kontrowersje, por. Z. Abramowiczówna, wstęp do: Homer, *Odysseja*, *op.cit.*, s. XXIX.

Spójrz, o Zaratusztro, objawiłem Ci się, dowiedz się, że Ahuramazda jest samą prawdą, czystością i wiecznym światłem. A teraz pytaj, o co zechcesz, bo pytania mędrca takiego jak ty są zaiste godne odpowiedzi i siła prawdy i czystości wskaże Ci drogę⁶⁸.

Warunkiem objawienia jest próba pytania. Przeszedłszy ją pomyślnie, Zaratusztra dowodzi duchowego przygotowania na przyjęcie objawienia. Podobnie można interpretować pytania Jakszy, w których Dharma ukryty pod postacią potwora objawia się Judhiszthirze dopiero wtedy, gdy ten zwycięsko przechodzi przez próbę pytań. Irańska bogini wody, Aredwi Sura Anahita, do której modlono się o powodzenie w rozwiązywaniu zagadek⁶⁹, była zdolna przybierać różne kształty, a jej naturę obrazuje zagadka: przebywa jednocześnie w czterdziestu pałacach połączonych przez tysiąc kanałów długich jak droga przebywana przez człowieka na dobrym koniu przez czterdzieści dni⁷⁰. Swoim czcicielom Anahita objawiała się pod postacią dziewczyny⁷¹.

Także w mitach greckich znajdujemy często opowieść o bogu, objawiającym się człowiekowi pod zmienioną postacią, aby się ujawnić, gdy się przekona, że człowiek jest już na to gotowy. Nieprzygotowanie człowieka odbiera mu możliwość skorzystania z obecności bóstwa, jak się to dzieje w wypadku Demeter i królowej Metanejry. Kiedy Demeter przebrana za starą niańkę jest bliska zapewnienia synowi królowej nieśmiertelności, Metanejra, przerażona dziwnymi zabiegami staruszki, nieświadomie uniemożliwia tę praktykę. Rozgniewana bogini rezygnuje z objawienia tajemnicy i uczynienia dziecka nieśmiertelnym:

Ach, nieświadomi wy, ludzie, rozeznąć nie umiejący
Ani gdy dobre, ani gdy złe przeznaczenie nadchodzi⁷².

Zagadka na płaszczyźnie słowa działa analogicznie do przywdziewanego przez Boga przebrania – ujawnia to, co ukryte, tylko temu, kto jest przygotowany na jej odbiór, pozostając niezrozumiałą dla innych. W ten sposób chroni zarówno tajemnicę, jak i niewtajemniczonego, dla którego przypadkowe wejście w jej posiadanie mogłoby się okazać niebezpieczne.

W literaturze indyjskiej odnajdujemy przykłady objawienia bóstw poprzedzone medytacją i ascezą⁷³. Bóg, objawiając się przygotowanemu człowiekowi, nie ucieka się do enigmatycznego języka i nie szczędzi wskazówek, jak osiągnąć upragniony cel. Często jednak wybiera inną formę kontaktu: ujawnia przyszłość za pośrednic-

⁶⁸ Uštavaiti Gatha, Jasna 43.9–10.

⁶⁹ W tym zakresie jej indyjskim odpowiednikiem była bogini jutrzeńki – Usas, obie uosabiały przemianę, przejście. Enigmatyczny opis Anahity przywodzi na myśl przytoczone wyżej opisy bóstw indyjskich, Ābān Yašt 4.15.

⁷⁰ Ābān Yašt 23.

⁷¹ Ābān Yašt 4.15, 16, 19.

⁷² *Hymn do Demeter* 226–227, tłum. za: *Hymnoi omerikoi czyli Hymny homeryckie*, tłum. W. Appel, Toruń 2001; por. komentarz do tego hymnu K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004, s. 75.

⁷³ Por. *Ocean rzek opowieści*, tłum. L. Sudyka, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004, s. 141–176; s. 158; wizja taka może mieć miejsce w czasie snu, przy czym nie chodzi tu o sen symboliczny, o jakim była mowa wcześniej, lecz o pojawienie się boga we własnej postaci i towarzyszącą mu przepowiednię, por. *ibidem*, s. 169.

twem ascety, co do którego wiadomo na pewno, że jest na to przygotowany⁷⁴. Formą wypróbowania gotowości człowieka bywa także zagadka. Jak w wypadku króla, którego wypróbowuje bóg Siwa w postaci wampira, by ostatecznie nagrodzić go objawieniem⁷⁵.

Zagadkowa forma objawienia, przejawiająca się *czy explicite* w inicjującym je pytaniu, *czy implicite* w przebraniu postaci boskiej, chroni *sacrum* przed profanacją. Ten, kto jest przygotowany na przyjęcie boskiego słowa, może przekroczyć tragiczną przepaść wyroczni i podjąć enigmatyczno-symboliczną komunikację.

⁷⁴ Por. *ibidem*, s. 154.

⁷⁵ Por. H. Willman-Grabowska (tłum.), *Dwadzieścia pięć lat opowieści wampira*, Wrocław 1955.

Mapa świata

Jednoznaczność języka, nieodzowna w codziennej komunikacji, zasadniczo ogranicza możliwość werbalnego oddania rzeczywistości sakralnej, z natury płynnej i wieloznacznej. Jak zauważa filozof, „(...) o Bogu (a także być może o różnych innych przedmiotach) nie można mówić w ten sam sposób, w jaki mówi się o ciałach i duszach występujących w świecie”¹.

Konstytutywną cechą języka sakralnego jest wyłączenie z realiów codziennej komunikacji – odświętność. W językach współczesnych istnieje odrębna kategoria stylistyczna słów uroczystych, których użycie nadaje mowie niecodzienny charakter. Myśl nieoswojona zwykła różnicować wypowiedzi przede wszystkim w zależności od kontekstu, by – w miarę rozwoju zasobu werbalnego – przyporządkować im zróżnicowanie stylistyczne.

Sakralne formy ekspresji werbalnej, jak mit, symbol czy zagadka, nie posługiwały się językiem abstrakcyjnym, a konkretnym. Rangę słowa sakralnego uzyskiwały poprzez wypowiadanie w sytuacjach kultowych i przekonanie o rytualnej skuteczności. Kontekst wypowiedzi decydował o sakralizacji pospolitych obrazów, rzeczy i doświadczeń. Co więcej, pozostawało to w zgodzie z mitologiczną koncepcją sakralnego porządku świata, w którym każda rzecz miała wymiar sakralny. Odnalezienie współzależności pomiędzy pozornie niepowiązanymi elementami bytu – oto prawdziwe wyzwanie dla myśli nieoswojonej.

Świadomość mitologiczna dostępnymi sobie środkami wyrazu przenosiła w obręb języka wielość świata, czyniąc ich zasadą *coincidentia oppositorum*². Takie formy tyleż opisują, co przedstawiają *sacrum* jako siłę łączącą, a nie znoszącą wielość rzeczy. Posługując się językiem codziennego doświadczenia, odsłaniają uniwersalne wymiary tego, co pospolite. Choć odziedziczone symbole wprowadzają człowieka współczesnego w zakłopotanie łączeniem jawnie sprzecznych znaczeń, dowiodły swojej niesłabnącej poznawczej potencji, dając początek rewolucyjnym teoriom psychoanalitycznym XX wieku. Jak słusznie zauważył Manfred Lurker:

Tam, gdzie chodzi o doświadczenia i wnioski przekraczające nasz świat postrzegany zmysłowo, ujawnia się ograniczoność, a nawet bezsilność środków językowo-pojęciowych, gdy tymczasem naładowany znaczeniowo obraz, alegoria, potrafi sugerować całe ciągi myślowe w nieosiągalnej poza tym gęstości³.

¹ J.M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987, s. 107.

² Por. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, oprac. R. Reszke, Warszawa 1994, s. 83–86.

³ M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 25.

Przyrodzone językowi dążenie do konkretnego opisu wpędza go w pułapkę kategoryzacji rzeczywistości, siłą rzeczy zafałszowując opis. Pozory obiektywizmu w arbitralny sposób narzucają interpretację zjawisk i utrudniają ich bezpośredni ogląd⁴. Zagadka stanowi przeciwwagę dla tego mechanizmu. Można ją porównać do wciąż ponawianego eksperymentu na języku, służącego wypróbowaniu zasadności jego kategorii. Czyniąc to, zagadka powraca wciąż do surowego materiału: bezpośrednio doświadczenia świata, które przenosi w domenę słowa w stanie nieprzetworzonym w abstrakcyjny opis.

Już Arystoteles zauważył, iż „(...) istota zagadki jest taka, że mówiąc o tym, co rzeczywiście istnieje, łączy niemożliwości”⁵. Lekceważąc sztuczne kategorie językowe, zagadka według własnej logiki dobiera i zestawia z sobą elementy bytu. Pomijając pozorne podobieństwo, poszukuje zasady łączącej albo wręcz działa według *a priori* ustalonej zasady zaczerpniętej ze zbiorowej mądrości, udowadniając jej słuszość na kolejnych przykładach. Dążność zagadki do przedstawienia elementów w kontekście ogólnego porządku bytu dobrze ilustruje zoroastryjski przykład poświadczony w średnioperskim tekście.

– Co to jest: ma dziesięć nóg, trzy głowy, sześć oczu, sześć uszu, dwa ogony, trzy pary jąder, dwie ręce, trzy nosy, trzy grzbiety i od niego zależy życie i ciągłość świata?⁶

Odpowiedzią jest: para wołów i chłop orzący pole. Taka zagadka, mogąca dziś służyć rozrywce, pojawia się w tekście jako szczególnie trudny element turnieju, w którym stawką jest życie. Predestynuje ją do tego niewątpliwie rytualny charakter. Istota, której dotyczy zagadka, staje się integralną całością tylko i wyłącznie poprzez udział w sakralnym akcie orania ziemi. Ten akt rytualnie jednoczy woły i człowieka, pod tym wszakże warunkiem, że jest podparty odpowiednią wiedzą o wykonywanych czynnościach i „mądrością języka”⁷ – sakralnym słowem zagadki. Charakterystyczne, że w starszym hymnie zoroastryjskim napotykamy podobny organizm złożony z człowieka i rydwanu, w analogiczny sposób przedstawiający ideał działania człowieka we wspólnocie wojowników jak przytoczony przykład w społeczności rolniczej⁸. Zapewne jest to odzwierciedlenie najstarszych, być może jeszcze indoirañskich idei, w których kosmiczny ład ofiarny opiera się na współzawodnictwie – także wyścigach rydwanów. Miejsce wojownika zajmuje w zoroastryzmie, analogicznie jak w zagadce, osiadły hodowca bydła i rolnik – strażnik ładu Ahura Mazdy opartego na harmonii człowieka z przyrodą, która osłabia potężne daewy (patronów indoirañskich wojowników), a dla Ahura Mazdy i jego popleczników ma podobne znaczenie jak ofiara – odnawia i wzmacnia ich siły.

⁴ Por. G. Hasan-Rokem, D. Shulman, *Introduction*, w: *idem*, *op.cit.*, s. 3–9; s. 4.

⁵ Arystoteles, *Poetyka*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1976, XXII, 26–30; Aristoteles, *Poetica*, R. Kassel (ed.), Oxford 1965, XXII, 26–30. Wybitny badacz zagadki greckiej, Giorgio Colli, jest zdania, że *coincidentia oppositorum* charakteryzuje ludzką, dojrzałą formę zagadki, por. G. Colli, *op.cit.*, s. 62.

⁶ *Historia młodzieńca z rodu Frijanów*, tłum. M. Kłagisz, niepublikowana praca magisterska (maszynopis), Kraków 2007, s. 65; Ġa’fari M. (red. i tłum.), *Mātīkān-e Yošt i Feriyan*, Tehrān 1365 (1986), 3.64.

⁷ Ābān Yašt 1.9, transl. by J. Darmesteter, *Sacred Books of the East*, American Edition, 1898.

⁸ Jasna 30.131.

Dla *homo religiosus* części świata nigdy nie są wyabstrahowane z całości i istnieją tylko dzięki stałym relacjom z innymi elementami całości, tak jak mikrokosmos istnieje poprzez swoją ekwiwalencję z makrokosmosem. Każdy element jest znaczący jako nieodzowny element systemu i każdy nabiera znaczenia w kontekście systemu. Zagadka jest odbiciem systemu, w obrębie którego odkrywa, nazywa czy też aktualizuje relacje zachodzące pomiędzy zjawiskami⁹. Szczególnie istotne z punktu widzenia jej wartości epistemologicznej jest to, że zagadka odkrywa całość bez kawałkowania świata właściwego zwłaszcza współczesnym metodom badawczym¹⁰. Odgadywanie odbywa się na podstawie systemu idei kształtujących integralny obraz świata i analogii pomiędzy jego częściami¹¹.

W tradycji wedyjskiej, gdzie pierwotnym kontekstem zagadki jest rytuał, a jej przedmiotem współzależność elementów rytuału, opisana prawidłowość szczególnie się uwyrażnia: rytuał kształtuje rzeczywistość będącą punktem odniesienia zagadki, drogą ekwiwalencji dostarczając umocowania dla poszczególnych elementów bytu.

Pytam o najdalszy kraniec ziemi i gdzie jest podstawa świata? Ołtarz ofiarny jest najdalszym krańcem ziemi, a ofiara podstawą świata¹².

Wiedza o świecie jest w istocie wiedzą o pierwotnej, kosmogonicznej ofierze z Puruszy i ekwiwalencji form stworzenia – także bóstw – z częściami jego ciała i stanowi klucz do wielu zagadek wedyjskich:

Gdy dzielili Puruszę na ile części go podzielili? Co nazywają jego ustami, co ramionami? Brahman to jego usta, Rajanja został stworzony z jego ramion¹³.

W tym wypadku wyraźnie widać, jak system religijny wspólnoty dostarcza klucza do zagadek. Podobna jest geneza zagadek szczególnie popularnych w średniopierskich traktatach religijnych, a znanych we wszystkich omawianych tu kulturach, będących pytaniem o symboliczne znaczenie liczb. Mają one często charakter kanoniczny – tradycja przewiduje tylko jedną odpowiedź, dlatego właśnie, że zagadka ilustruje konkretną wizję rzeczywistości. Rozwiązania takiej zagadki można się domyślić, jeśli odnosi się do zjawisk przyrodniczych czy astronomicznych, jak w wypadku powszechnej w całej Eurazji zagadki o roku¹⁴ czy innych zagadek kalendarzowych¹⁵. Nieczytelne mogą być natomiast dla słuchacza spoza wspólnoty takie zagadki, jak zoroastryjskie „co jest jedno, a co dwa”, z możliwych rozwiązań, których tradycja tylko jedno sankcjonuje¹⁶. Toteż takie zagadki mają jednakowe

⁹ Por. T.V. Civ'ân, *Otgadka v zagadke: razgadka zagadki?*, w: T.M. Nikolaeva (ed.), *op.cit.*, s. 178–194; s. 192–193.

¹⁰ C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Z bliska i z oddali*, tłum. K. Kocjan, Łódź 1994, s. 134.

¹¹ A.V. Golovačeva, *K voprosu o pragmatike zagadki*, w: T.M. Nikolaeva (ed.), *op.cit.*, s. 195–213; s. 196.

¹² RV I, 64,34, J. Gouda.

¹³ RV I, 40, 11–12, Purusza.

¹⁴ Por. A. Aarne, *op.cit.*, I, 101, 111 i nast.; Homer, *Odyseja*, XII, 127 i nast. RV I, 164, 11–14.

¹⁵ Szerzej na ten temat w rozdziale *Opowieść kształtująca świat – zagadka a mit*.

¹⁶ Odtwarzanie odpowiedzi na podstawie zachowanych źródeł bywa ryzykowne, czego dowodzi rekonstrukcja irańskiej wersji zagadki Sfinksa dokonana przez Hüsinga, który podaje, że rozwiązaniem zagadki jest księżyc. Badacz odczytuje co prawda zagadkę w świetle symboliki mitraistycznej, ale jego

rozwiązanie w różnych tekstach i nie ewoluują, jak to się dzieje w wypadku większości zagadek powtarzających się w starożytnych źródłach, które w zależności od autora i okresu występują w różnych inwariantach¹⁷. Dochodzi wówczas do sytuacji, o której badaczka pisze:

Stworzenie udanej zagadki wymaga zachowania w relacji pytania do odpowiedzi wyraźnych reguł wynikających z semantycznych praw gatunku. W ten sposób ta relacja zostaje dodatkowo uzasadniona. Gdy jednak zagadka staje się częścią repertuaru powtarzanego przez wspólnotę, relacja pomiędzy obrazem i odpowiedzią może się przerodzić z rzeczywistej w umowną. Odpowiedź nie zawsze może być wówczas wydedukowana z obrazu, ale jest z góry znana i akceptowana wyłącznie w przyjętej formie¹⁸.

Starając się pojąć zasady rządzące myśleniem mitologicznym, niepodobna zapomnieć, że wiedza oznaczała onegdaj coś zgoła innego niż współczesny termin, to znaczy – fundamentalne zrozumienie. Na długo przed klasyczną klasyfikacją wiedzy, jaką znamy z pism Platona, stawiano ją często w opozycji do empirycznych doświadczeń jako podstawy chwiejnych wyobrażeń. Już Ksenofanes zwracał uwagę na tego rodzaju ograniczenie ludzkiego poznania:

Żaden bowiem człowiek pewności nie ma i nikt też
Znać się na bogach nie może, ni na tym, co twierdzą o wszystkim,
Jeśli by bowiem przypadkiem coś rzekł, co by było prawdziwe,
Sam by o tym nie wiedział – dostępne nam tylko mniemanie¹⁹.

Prawdziwa wiedza nie polegała na posiadaniu informacji o jakimś wycinku świata, ale właśnie na głębokim zrozumieniu porządku, jaki tym światem rządzi. Porządek jest stały, niezależnie od różnorodności form, w jakich się przejawia, co Heraklit wyraził następująco:

Ludzie winni się starać zrozumieć leżącą u podstaw wszystkiego spójność rzeczy; wyraża ją λόγος, wzór lub element ładu wspólny wszystkim rzeczom²⁰.

Prawdziwa wiedza polega na zrozumieniu prawideł świata jako sakralnej całości, a osiągnąwszy ją, wiemy także wszystko o jego różnych elementach. Osiągnięcie Wiedzy jako zrozumienie całego systemu znakowego otaczającego go świata – choć nie w każdej kulturze dostępne śmiertelnikowi – ma dla człowieka fundamentalne znaczenie. Dzięki niej może on nie tylko kształtować swój los, ale też wpływać na kształt świata.

rozumowanie cechuje znaczna dowolność interpretacji, por. G. Hüsing, *Die Iranische Überlieferung*, Myth. Bibliothek II, 1909, s. 49–88.

¹⁷ Por. L. Witkowski, *op.cit.*, s. 86–110.

¹⁸ A. Kaivola-Bregenhøj, *Riddles and Their Use*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *op.cit.*, s. 10–36; s. 33.

¹⁹ Ksenofanes, fr.35, tłum. J. Danielewicz, w: J. Danielewicz (oprac.), *Liryka starożytnej Grecji*, wyd. II, Wrocław–Warszawa–Kraków 1984, s. 333.

²⁰ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 190; Herakleitos B.39, *Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels (ed.), Berlin 1903.

Taka koncepcja rozwinęła się w tradycji indyjskiej, towarzysząc od zarania filozofii. Nie jest przypadkiem, że w wedyjskim hymnie poświęconym zagadce przedmiotem rozważań jest złożoność rzeczy w obrębie świata i poszukiwanie werbalnej formuły, by je wyeksplikować²¹. Jak zauważono, wiara w magię słowa, nadanie odpowiedniej nazwy nieodłącznie splata się ze światopoglądem mitologicznym²². Zrozumienie, panowanie na słowem i losem są z sobą powiązane:

To On. On co wie, jak wątkiem władać i osnową
On słowa dobre powie wtedy, kiedy trzeba
Wieczności stróżem ten, kto posiadał taką wiedzę
Choćby i niżej stał, wszak dalej widzieć będzie²³.

Już w czasach wedyjskich niezmiernie ważna była w Indiach zapewniająca skuteczność znajomość tajników rytuału, a w myśl *brahman* znający te tajniki bramin „był potężniejszy od wszystkich ziemskich królów i od wszystkich bogów”²⁴. Posiadana przez niego wiedza umożliwiała podtrzymanie porządku świata i zapewniała istnienie bogom²⁵. W filozoficznej doktrynie *upanisad* wiedza o istocie *atmana* i *brahmana* zapewnić miała oswobodzenie z łańcucha *samsary*, gdyż „ponowną śmierć przezwycięża ten, kto to wie”²⁶. Związki tej koncepcji z wedyjską ideą wiedzy są niezaprzeczalne.

Istotą mitologii, podobnie jak istotą rytuału i zagadki, jest przekazanie takiej wiedzy, przez nią właśnie zewnętrzne formy nabierają znaczenia. Jako język wtajemniczenia, zagadka towarzyszy misteriom, inicjacji i innym rytuałom przejścia. I choć właściwa tajemnica misterii była uważana za niewypowiadalną (*arrheta*)²⁷ i jej poznanie następuje na drodze ośnienia, a nie objawienia werbalnego, droga do niej wiedzie przez *hieros logos* – świętą opowieść – oraz przez interpretację symboli. Obie formy są pokrewne zagadce, która może w nich występować *explicite* lub nadawać im enigmatyczną formę. Tylko odczytane jako zagadka i „rozwiązane” w świetle symbolizmu misteryjnego nabierają znaczenia. Enigmatyczna werbalizacja nie odsłania tajemnicy przed niezdolnym ją zrozumieć profanem. Opis wiedzy tajemnej wymyka się natomiast bezpośrednim formom wyrazu. Oba te zjawiska mogą ilustrować antyczne świadectwa, jak opis misterii Ozyrysa i Izydy pióra Apulejusza – daleko niewystarczający, by dać profanowi wyobrażenie o istocie tajemnicy:

Do granicy śmierci doszedłem i progów Prozerpiny dotknąłem, a wróciłem przez bezdnie wszystkich żywiołów. W głębokiej nocy widziałem Słońce oślepiającym blaskiem jaśniejące

²¹ RV VI, 9.1–3.

²² E. Cassirer, *Symbol i język*, wybór, tłum. i wstęp B. Andrzejewski, Poznań 2004, s. 34.

²³ Tłum. C. Galewicz w: *Z hymnów Rigwedy. Bogowie trojga światów*, *op.cit.*, s. 35.

²⁴ Por. A.L. Basham, *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1964, s. 307.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Brihadaranjaka Upanisad III.3.2., *Upaniszady*, tłum. i oprac. M. Kudelska, Kraków 1998. Zagadnienie wiedzy w tradycji indyjskiej będziemy jeszcze szerzej omawiać.

²⁷ Por. W. Burkert, *op.cit.*, s. 49.

i patrzyłem w oczy potęgom piekielnym i niebieskim potęgom i do stóp ich czołem uderzyłem. Usłyszałeś tedy, ale choć-eś usłyszał, trzeba, abyś nie rozumiał²⁸.

Symboliczna struktura chroni wiedzę przed dostaniem się w niepowołane ręce. Nie można jej poznać wyrywkowo, a jedynie jako integralny, znaczący system. Dlatego właśnie elementy świata mitologicznego nie mogą funkcjonować wyabstrahowane z kontekstu wzajemnych zależności i tylko jako współgrająca z sobą całość nabierają znaczenia – poprzez różne formy wyrazu przekazując koherentny sens.

Należy przy tym zaznaczyć, że pozorne podobieństwo motywów i symboli w różnych kulturach nie musi wcale świadczyć o ich bliskości. W świecie mitologicznym najistotniejsza jest struktura i stosunki pomiędzy jego poszczególnymi elementami, same zaś elementy, często powtarzalne, mogą w różnym kontekście posiadać odmienne znaczenia²⁹. Toteż symbolika stanowi zawsze kod zrozumiały wyłącznie dla członków społeczności, a niedostępny dla innych³⁰.

Omówienie koncepcji wiedzy byłoby niepełne bez wspomnienia analogii pomiędzy mikrokosmosem a makrokosmosem. Te dwa zjawiska traktowano jako przejawy tej samej rzeczywistości na różnych płaszczyznach. A ponieważ stanowią one swoje odbicie, różne części mikrokosmosu odpowiadają analogicznym częściom makrokosmosu. Mikrokosmosem może być ciało ludzkie czy zwierzęce, roślina, uświęcone miejsce i każda rzecz, której struktura w symboliczny sposób odpowiada strukturze makrokosmosu³¹. Podobna ekwiwalencja zachodzi pomiędzy działaniami człowieka a procesami kosmicznymi, przede wszystkim samą kosmogonią. Koncepcja ta znajduje odzwierciedlenie w rytuale, który jest częstokroć powtórzeniem aktu stworzenia mającym na celu odrodzenie świata. W myśli indyjskiej dopatrywano się ekwiwalencji pomiędzy kosmogonią a aktami seksualnymi czy też kreacją indywidualną – w myśl tej doktryny kształtowanie się człowieka wymagało poparcia czynnościami rytualnymi odwołującymi się do pierwotnego aktu stworzenia³².

Niezmiennie istotna jest zatem świadomość opisywanych zależności: posiadając wiedzę o mechanizmach ekwiwalencji, człowiek może je wykorzystywać i poprzez działania w wymiarze mikrokosmicznym wpływać na makrokosmos. Z przekonania o tego rodzaju zależnościach wywodzą się doktryny magiczne, których celem jest właśnie wpływanie na ludzi i świat dzięki różnym zabiegom czynionym na wybranych elementach świata czy częściach ciała ludzkiego.

Sądzone bowiem konsekwentnie, że poszczególne składniki świata, nawet pojedyncze przedmioty, odzwierciedlają w pewien sposób całą jego istotę, a podobieństwo rzeczy świadczy o ich ukrywanym związku, a zatem możliwe jest oddziaływanie na pewną całość poprzez należącą do niej część, czy też na osobę lub rzecz za pośrednictwem przedmiotu podobnego³³.

²⁸ Por. Apulejusz, *Metamorfozy albo złoty osioł. Apologia, czyli w obronie własnej księga o magii*, tłum. E. Jędrkiewicz, J. Sękowski, Warszawa 1999, s. 222.

²⁹ M. Głowiński, hasło „mit” w: *idem, Słownik terminów literackich*, Warszawa 1976.

³⁰ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, *Od epoki kamiennej do misterii eleuzyjskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 433.

³¹ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, *op.cit.*, s. 264–265.

³² M. Czerniak-Drożdżowicz, *Jātakarman. Indyjska ceremonia narodzin*, Kraków 1998, s. 59 i nast.

³³ M. Popko, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982, s. 16.

Co bardzo istotne z punktu widzenia naszych rozważań, koncepcja ta znajduje odbicie w epistemologii: skoro elementy rzeczywistości odpowiadają sobie nawzajem i wpływając na jakiś jej wycinek, możemy ją kształtować w sensie ogólnym, zatem wiedza o szczególe, o każdym pozornie nieistotnym elemencie świata jest równoznaczna z wiedzą o nim całym. Kto prawdziwie zrozumie szczegół, zrozumie także wszystkie prawdy ogólne, które znajdują w nim odzwierciedlenie. Ta uwaga pomoże nam łatwiej pojąć, dlaczego poruszające pozornie błahe, codzienne tematy zagadki były w starożytności częstokroć uznawane za wyznacznik ludzkiej mądrości³⁴ i niemoc w ich obliczu prowadziła do dramatycznych konsekwencji, jak w wypadku Homera, o którym mówiono, że zmarł ze zgryzoty i wstydu, nie mogąc sprostać dziecinnej zagadce zadanej przez prostych rybaków. Ta historia jest jeszcze jednym dowodem na bezwzględność wyroczni delfickiej. Ona to zapytana przez poetę, skąd pochodzi, skierowała go na rodzinną wyspę matki, każąc mu się strzec zagadki rybaków. I rzeczywiście, indagowani przez Homera, jak się udał połów, rybacy odrzekli, że wszystko, co schwytali, zostawili w morzu, wszystko, czego nie schwytali, przywożą do domu³⁵. Chodziło im o wszy, jednak poeta, nie mogąc rozwiązać zagadki, zmarł ze zgryzoty. Historia ta dowodzi, jak poważnie traktowano lekką formę zagadki. Mędrzec winien znać odpowiedź na wszystkie zagadki, prawdziwa mądrość stanowi bowiem klucz do wszystkich tajemnic świata, czy w mikrokosmicznym, czy makrokosmicznym wymiarze. Dla Heraklita jasne jest, że wybierając drogę poznania zmysłowego, wyrwykowego, człowiek oddala się od mądrości. Dlatego mądrość Homera nieobejmująca wszystkich dziedzin nie może być uznawana za prawdziwą:

Mylą się ludzie w poznaniu rzeczy widzialnych, podobnie jak Homer, który był mądrzejszy od wszystkich Greków. Bo jego to zmyliły dzieci, które zabijając wszy, powiedziały: „to, co zobaczyliśmy i złapaliśmy, te odrzucamy, a to czego nie zobaczyliśmy i nie złapaliśmy, te nosimy”³⁶.

Zagadka to świadectwo tego samego myślenia, którego odbiciem są mity i rytuały wraz z ich złożoną symboliką. Środki te wzajemnie się uzupełniają, w istocie niosąc w sobie gromadzoną przez pokolenia prawdę o mechanizmach kierujących światem. Funkcjonują one w całości, którą nazywamy tu światopoglądem mitologicznym, i w obrębie tego kulturowego metatekstu toczą z sobą dyskurs, często wzajemnie się wyjaśniając i uzasadniając. Polem odniesienia zagadki nie jest zatem tylko doświadczenie indywidualne, ale „odziedziczony konglomerat”³⁷ – tradycja czy skomplikowany obraz świata społeczności ukształtowany przez pokolenia doświadczeń.

Jednocześnie jednak wszystkie formy współtworzące tradycję muszą być stale uaktualniane, powtarzane i internalizowane przez poszczególne jednostki w kolej-

³⁴ Nie tylko w omawianych tradycjach zagadka jest probieżem mądrości: na przykład Królowa Saba miała poddać króla Salomona próbie zagadek, znanych z apokryfów, por. m.in. J.M. Kasjan, *Polska zagadka ludowa*, op.cit., s. 6.

³⁵ Arystoteles, *O poetach*, fr. 8, por. G. Colli, op.cit., s. 61.

³⁶ Heraklit B.56, tłum. K. Mrówka, za: W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wociał, Kraków 2009, s. 190.

³⁷ G. Murray, *Greek Studies*, Oxford 1948, s. 66 i nast., za: E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, op.cit., s. 143.

nych aktach kultowych, aby zachować swoją aktualność i znaczenie, a także po to, by zachować porządek świata³⁸. W tym procesie zagadka pełni szczególną funkcję: z jednej strony kodując i przekazując idee, których percepcja poprzez mit czy symbol byłaby niewspółmiernie trudniejsza, jeśli nie niemożliwa, o czym będzie jeszcze mowa.

Z drugiej strony wyjątkowość zagadki wiąże się z jej otwartą formą: pytanie jest być może jedynym językowym środkiem służącym transcendencji własnego ja. Zadając je, przekraczamy na chwilę ograniczenia subiektywizmu i otwieramy drogę Wiedzy:

Wraz z pytaniem w pewnej perspektywie staje to, o co ono pyta. Pojawienie się pytania ewokuje niejako byt tego, o co ono pyta. Logos rozwijający ten ewokowany byt jest więc już odpowiedzią³⁹.

Niezależnie od tego, czy zadający zagadkę ma na myśli jakieś konkretne rozwiązanie, czy też nie, musi z pokorą wynikającą z istoty tej sytuacji przyjąć do wiadomości także inne niż antycypowana logiczne odpowiedzi. To, czy zostaną one udzielone, jest poniekąd sprawą drugorzędną. Prawdziwie istotny jest natomiast stan zawieszenia subiektywności wprowadzany poprzez pytanie. Tym bardziej jest on istotny w zagadce, skoro dotyczy ona spraw fundamentalnych i uniwersalnych. Zostaje oto zawieszony porządek świata, podobnie jak się to dzieje w rytuale przejścia czy w święcie, kiedy na okres spełniania rytuału czy odprawiania święta czas i związany z nim porządek rzeczy zostaje zawieszony i dopiero dopełnienie rytuału powoduje jego przywrócenie⁴⁰. Ale nie jest to tylko „przywrócenie”, a raczej odnowa, rewitalizacja, restytucja. Analogiczny proces powoduje zagadka: odpowiedź – rewolucyjna czy nie – powołuje świat do ponownego życia, kładzie kres chaosowi panującemu po zadaniu pytania⁴¹.

W zagadce podstawowe jest pytanie o prapoczątki implikujące kwestie eschatologiczne. Samą swą dynamiczną strukturą zagadka przywołuje proces powstania świata. Oto bowiem pytanie zawiesza istniejący porządek rzeczy i – zanim nie pojawi się odpowiedź, rozwiązanie zagadki – porządek ten pozostaje w zawieszeniu. Odpowiedź z kolei otwiera czas według nowego porządku rzeczy. Może przez nią nastąpić powrót do starej interpretacji, ale nie będzie to już ta sama rzeczywistość, gdyż poprzez zagadkę następuje jej odrodzenie.

Forma zagadki jest dialogowa i wymaga wejścia w interakcję z drugim. Dwie płaszczyzny łączą się w pytaniu, by się rozdzielić w odpowiedzi. Ten proces jest głęboko enigmatyczny i transformacyjny zarazem: przejście, które się w ten sposób dokonuje, pozostawia rzeczywistość odmienioną, przekształconą, jej podstawowe kategorie odnowione, nazwane, utwierdzone. Dotyczy to w równym stopniu wewnętrznej świadomości, jak świata zewnętrznego⁴².

³⁸ Poprzez sakralno-rytualny charakter zagadki, a także ze względu na jej rolę w przekazywaniu doświadczeń wspólnoty, o czym będzie mowa.

³⁹ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, *op.cit.*, s. 337.

⁴⁰ R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, *op.cit.*, s. 107–138.

⁴¹ E. Cook, *op.cit.*

⁴² G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Introduction*, *op.cit.*, s. 3.

Dlatego każdy „akt zagadki” jest autonomiczny i niepowtarzalny. Każdy taki akt jest symbolicznie, jak również psychologicznie, aktem stwarzania. Podobnie zatem jak rytuał czy mit, zagadka zawiesza czas linearny, przywracając czas prapoczątków, czas sakralny.

Zważywszy na to, co zostało powiedziane, nie powinna dziwić obecność turniejów zagadek w istotnych rytualnie sytuacjach czy pojawianie się zagadki w mitach. To przeplatanie się mitu, rytuału, zagadki, a często i wyroczni w momentach przełomowych dla kultu, którego różne przejawy będziemy później omawiać, powinno zwrócić naszą uwagę na bliski związek tych form, na to, że są one rzeczywiście częściami jednej wizji świata, która realizuje się przez nie w różnych wymiarach.

Można mnożyć przykłady rytualnej roli mitu, jak szczególnie znany przypadek obrzędów związanych z nadejściem nowego roku asyryjskiego, których centralnym punktem była recytacja mitu kosmogonicznego⁴³. Ten właśnie mit uważany jest za fundamentalny dla systemu mitologicznego. „Przekształcenie chaosu w kosmos stanowi podstawowy sens mitologii”⁴⁴. Kształtuje on nie tylko inne, poboczne mity, dla których stanowi często wzorzec formalny, ale także antycypuje mit eschatologiczny, będący *de facto* jego rozwinięciem. Mitologiczne przekonanie o jedności bytu w naturalny sposób rodzi bowiem pogląd, że to, co ma nastąpić przy końcu świata, wynika z jego specyfiki, którą można poznać jedynie przez znajomość prapoczątków⁴⁵.

Zwróćmy uwagę na to, że w różnych kontekstach – onirycznym, ekstatycznym, rytualnym, mitologicznym itp. – odnajdujemy znaczenia komplementarne, ale strukturalnie współzależne, które dają się sytuować w *pattern*. Co więcej: dochodzi się do odszyfrowania tego, co *pattern* przekazuje nam w swego rodzaju zaszyfrowanym posłannictwie dopiero wtedy, gdy po „odkodowaniu” kolejno poszczególnych znaczeń, według i w jego własnym planie odniesienia łączy się je wszystkie w jedną całość. Każdy symbolizm bowiem „stanowi system” i tak naprawdę można go zrozumieć dopiero wtedy, gdy w pełni się zrozumie jego specyficzne zastosowania⁴⁶.

⁴³ Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, *op.cit.*, s. 53 i nast.

⁴⁴ E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, *op.cit.*, s. 209.

⁴⁵ Prapoczątek i koniec świata są z sobą ściśle związane, por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, *op.cit.*, s. 60 i nast.

⁴⁶ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 125.

Język zagadki

Językową formę zagadki kształtuje pytanie. Jemu, niezależnie od tego, czy zostało zadane *explicite*, czy też jest przez tekst jedynie implikowane, zagadka zawdzięcza wielką siłę ekspresji. Pytaniu towarzyszy bowiem stan szczególnego napięcia psychicznego: *stan pytania*, który przypomina pragnienie i zmierza do „zdobycia przez osobnika żywiącego ów stan takiego przekonania, które może być wyrażone przez jakąś odpowiedź właściwą na zdanie pytajne”¹.

Pytanie sygnalizuje potrzebę odpowiedzi, przez co stwarza sytuację komunikacyjną. W zagadce forma i przedmiot pytania są zaskakujące i enigmatyczne. Zaproszeniu do komunikacji towarzyszy w tym wypadku zupełne pogwałcenie jej zasad – przejrzystości i jednoznaczności wypowiedzi umożliwiającej zrozumienie. Zatem zagadka zawiera sprzeczny komunikat: zaprasza do uczestnictwa w tajemnicy, zarazem starając się ją ukryć. W świetle koncepcji języka jako narzędzia porozumienia w ramach początkowo niewielkiej wspólnoty, jaką opisał George Steiner, słowo służące komunikacji w obrębie homogenicznej społeczności cechuje szczególna zwięzłość implikacji². Dopiero w zetknięciu z obcym, wobec niepewności i konieczności obrony skrótowość rozumiała dla użytkowników kodu nabiera charakteru aluzyjności i pokrętności. Zagadka jest formą komunikacji reprezentatywną dla takiego pierwotnego etapu rozwoju języka – formą właściwą obronie tajemnic wspólnoty przed potencjalnie zagrażającym jej obcym.

Pogwałcenie umownych zasad komunikacji językowej niesie w sobie element agresji. Nic zatem dziwnego, że w starożytności mówienie zagadkami było często przejawem wrogości, a w Grecji wyrocznie świadczyły o okrucieństwie i były wyrazem drwiny bogów. W najstarszym greckim tekście, gdzie pojawia się termin *‘griphos’* (zagadka), mowa jest o zagadce, „co rozbrzmiewa z okrutnych szczęk dziewicy”³ – Sfinksa. Do przyjaciół nie godzi się zwracać przez zagadkę:

Wszystko-ć powiem, co jedno wiedzieć chcesz; zagadek
Nie będzie w mej mowie; w prostych rzecz wyjawię
Słowach, jak do druhów przemawiać się godzi⁴.

¹ K. Ajdukiewicz, *Zdania pytajne*, w: tegoż, *Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1985, s. 278–286; s. 284.

² G. Steiner, *Po Wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, tłum. O. i W. Kubińscy, Kraków 2000, s. 322.

³ Pindar, fr. 177 d, por. G. Colli, *op.cit.*, s. 54; E. Cook, *op.cit.*, s. 13.

⁴ Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, 616–618, tłum. S. Srebrny, w: *idem, Tragedie*, Warszawa 1954.

Nie inaczej jest w tradycji irańskiej, gdzie Zły Duch atakuje Zaratusztrę wezwaniem do pojedynku na zagadki⁵. Zadanie zagadki poprzedza wezwanie do uznania Angra Mainju jako boga przodków proroka. Dopiero odrzucenie przez Zaratusztrę zaproszenia do komunikacji na tradycyjnych zasadach skłaniania Angra Mainju do ataku. Przedmiotem zagadki jest opanowanie nowego obrzędu: prorok może się obronić, o ile wykaże się znajomością imion i atrybutów swoich boskich patronów, a także świętych formuł, porównywanych wprost do kamieni ciskanych we wroga⁶. W irańskim wariacie z całą mocą ujawnia się zatem związek zagadki ze znajomością językowego obrazu świata i opanowaniem języka sakralnego wspólnoty, dodatkowo poparty oczywistym antagonizmem pomiędzy dwoma grupami, których przedstawiciele spotykają się na niwie zagadki.

Zadanie pytania służy zwykle poszerzeniu posiadanych wiadomości poprzez konfrontację własnej subiektywności z obecnością innego. Psychologicznie jest to akt otwarcia na innego:

Pytając, próbujemy wydostać się ze sfery naszej subiektywności i uzyskać wiedzę o rzeczywistości za pomocą środków, które w danej chwili posiadamy, tzn. naszych wiadomości o pewnej sprawie, i uzupełnienia luk, jakie w wiadomościach tych zachodzą⁷.

Ponownie zagadka okazuje się jednak szczególnym rodzajem pytania. Do pewnego stopnia przypomina ona pytanie dydaktyczne, nazywane przez Gadamera ze względu na małe zaangażowanie tego, kto je stawia, pytaniem „bez rzeczywiste pytania”⁸. Ten, kto je zadaje, ma na myśli jakąś odpowiedź i spodziewa się od adwersarza rozwinięcia w odpowiedzi schematów, jakie mu swoim pytaniem narzuca. Podobnie w zagadce, choć zakładane przez zadającego zagadkę rozwiązanie może się okazać tylko jednym z wielu możliwych do przyjęcia.

W obrębie pytań dydaktycznych Kazimierz Ajdukiewicz wyróżnia dwa rodzaje: pytanie egzaminacyjne – będące często *de facto* wyrażeniem eliptycznym, kryjącym w sobie zdanie rozkazujące – i pytania stosowane w metodzie heurystycznej, naprowadzające, w których nauczyciel „gra” kogoś nieznającego odpowiedzi⁹. Pytanie egzaminacyjne służy zatem sprawdzeniu wiedzy ucznia, a pytanie heurystyczne ma go naprowadzić na rozwiązanie. Oba zakładają zarówno intelektualną wyższość, jak i dobrą wolę nauczyciela prowadzącego ucznia ku wiedzy.

Zagadka może pozornie przyjmować podobne formy, ale jest wyzwaniem rzuconym drugiej stronie, nie zaś szczerym wyrazem chęci skomunikowania się czy przekazania wiedzy. Opiera się na odmiennym założeniu: adwersarz, odpowiadając na zadane pytanie, rozwiązując zagadkę, udowadnia, że może sprostać temu, kto ją zadał, czy to w warunkach bardzo poważnych prób i rytuałów, czy w sytuacjach żartobliwych. Jeśli tak się stanie, z psychologicznego punktu widzenia dochodzi do na-

⁵ Vendidad, Yašt 5.81.

⁶ Vendidad 6.7.

⁷ R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: tegoż, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 332.

⁸ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, op.cit., s. 338.

⁹ K. Ajdukiewicz, op.cit., s. 278–286; s. 285–286.

wiązania relacji na równej stopie¹⁰, dla zagadki z natury rzeczy konstytutywnej, jakiej nie zapewnia odpowiedź na pytanie dydaktyczne. Tylko taka relacja może prowadzić do rozwiązania zagadki, a więc jej dopełnienia. Pytanie w zagadce ma charakter wyzwania, a jego celem jest wypróbowanie przeciwnika. Sama zagadka przypomina formą pojedynek na słowa, przenoszący w sferę werbalną krwawą specyfikę walki bohaterskiej¹¹. Na nowej płaszczyźnie pojedynek wydaje się mniej dramatyczny, a jednak praktyka zagadki pokazuje, że to tylko złudzenie spowodowane zmianą formy wyrazu. Co więcej, słowo okazuje się niepewną, bo obosieczną bronią. Zwyczajstwo słowne nigdy nie jest ostateczne – zagadka zawsze pozostaje otwarta, a bohater bezbronny wobec kolejnego z nią spotkania. Świadczy o tym tak historia Edypa, jak Judhiszthiry. David Shulman upatruje w ograniczeniach, jakie powoduje język, przyczynę nieskuteczności odpowiedzi tego ostatniego w starciu z Jakszą¹². Bohater uciekający się do słowa wybiera broń niepewną, niedoskonałą, bo naznaczoną ograniczeniami ludzkiego pojmowania. Nie zmieniają się jednak surowe reguły walki na śmierć i życie.

Podstawową cechą dialogu jest dynamika: znaczenie powstaje przez interakcję pomiędzy jego uczestnikami. Dialog nie komunikuje myśli, ale stymuluje ich powstawanie w procesie komunikacyjnym. Co więcej, prawdziwie istotny sens dialogu rodzi się na granicy dwóch subiektywnych sądów i wykracza poza nie. Tak więc dialog nie jest sumą sądów osób biorących w nim udział, a tworzy nową jakość intelektualną i emocjonalną, której podstawą jest interpersonalność.

Pytanie i odpowiedź nie są logicznymi relacjami (kategoriami); nie dadzą się pomieścić w jednej jedynej i zamkniętej w sobie świadomości; każda odpowiedź rodzi nowe pytanie. Pytanie i odpowiedź zakładają wzajemną egzotopię. Jeśli z odpowiedzi nie rodzi się nowe pytanie, to wypada ona z dialogu i wchodzi w skład poznania systemowego, które ze swej istoty jest bezosobowe. Dialog zakłada istnienie odrębnych chronotopów pytającego i odpowiadającego (oraz różne światy sensów – „ja” i „inny”)¹³.

Składający się z pytań i odpowiedzi dialog przejmuje i przenosi na inną płaszczyznę sprawcze działanie aktów illokucyjnych. O ile akty mowy są wytworem indywidualnym, o tyle dialog *działa* czy tworzy poprzez zależności ponadpersonalne. Niemniej w obu wypadkach dochodzi jednak do upodmiotowienia języka, predestynującego go do dokonywania zmian w sytuacji pozajęzykowej. W czynności illokucyjnej dzieje się to dzięki zaangażowaniu mówiącego i kontekstowi, w jakim pada wypowiedź¹⁴. W przypadku dialogu możliwość oddziaływania wypły-

¹⁰ S. Cohen, *Connecting through Riddles, the Riddle of Connecting*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *op.cit.*, s. 294–315; s. 295.

¹¹ Por. R. Calasso, *op.cit.*, s. 342.

¹² D. Shulman, *op.cit.*, s. 151–167.

¹³ M. Bachtin, *O metodologii badań literackich i humanistycznych*, w: E. Czaplewicz, E. Kasperski (red.), *Bachtin. Dialog. Język. Literatura*, Warszawa 1983, s. 232–240; s. 235.

¹⁴ Por. J.L. Austin, *Jak działać słowami*, w: *idem, Mówienie i poznanie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993, s. 645–646 i nast., oraz K. Pisarkowa, *Pragmatyczne spojrzenie na akt mowy*, w: *eadem, Z pragmatyki stylistyki, semantyki i historii języka. Wybór zagadnień*, Kraków 1994.

wa z przeniesienia dynamiki interpersonalnej sytuacji na rzeczywistość pozajęzykową¹⁵. Znajduje to odbicie w zagadce:

Wiedza rodząca się w procesie zagadki ma tak ontologiczne jak i emocjonalne składniki. Zagadka nie jest tylko opisuje, ale też wywołuje zmianę w świecie¹⁶.

Nota bene dialogowość zagadki realizuje się w niezwykle lapidarnej formie. Paradoksalnie to właśnie minimalistyczna postać dialogu stwarza możliwość współistnienia wielu znaczeń i płaszczyzn interpretacyjnych. Kondensacja znaczeń wyróżnia zagadkę spośród innych form dialogu, zbliżając ją do słowa poetyckiego, zwłaszcza do metafory, której – jak powiedziano – „nie można sparafrazować, ponieważ kryje się w niej nieokreślona liczba możliwych analogii”¹⁷, a każda parafraza ograniczałaby wielość możliwych interpretacji.

Zagadka poprzez moment dialogowy, w którym realizuje się istotna cecha dialogu – współistnienie w nim dwóch równoprawnych podmiotów – w symboliczny sposób egzemplifikuje nawiązanie prawdziwej, ponadcodziennej komunikacji rodzącej sens. Dialog zagadkowy odbywa się poza codziennością, pomimo niej i stanowi *eo ipso* rodzaj rytuału czy święta, wyabstrahowanego z okoliczności. To wyabstrahowanie i ustanowienie równości uczestników zagadkowego dialogu ma fundamentalne znaczenie. Dlatego nie dziwi, że bohaterowie przed przystąpieniem do takiego dialogu życzą sobie niejednokrotnie gwarancji, że adwersarz – jeśli jest wyższego stanu – zgadza się na zawieszenie swoich przywilejów na czas trwania rozmowy¹⁸. Przystąpienie do sytuacji zagadkowego dialogu wymaga często deklaracji obu stron. W odróżnieniu od języka komunikacji, język zagadki nie jest przypadkowy czy odruchowy, przeciwnie – enigmatyczny dialog stanowi świadomy akt podmiotów decydujących się na to spotkanie. Przypomina on niejednokrotnie wyzwanie na pojedynek, jak w przytaczanych już przykładach. W tradycji indyjskiej, jak zauważył jej wybitny badacz Jan Heesterman, pierwotna drapieżność takiego wyzwania, zacierająca się w wedach, ujawniła się w pełni w upaniszadach¹⁹:

Mówi Gargi:

Tak jak waleczny syn z Kaśi czy z Wihedy mógłby stanąć
Naprzeciw ciębie, Jadźniawalkjo, napinając cięciwę łuku,
Biorąc w rękę dwie przeszywające wrogów strzały,
Podobnie ja stoję naprzeciw ciębie z dwoma pytaniami,
Odpowiedz mi na nie!

Pytaj, Gargi²⁰.

¹⁵ Dan Pagis sugeruje zastosowanie teorii aktów mowy do badań zagadki jako tych, które mogłyby rzucić światło na złożoność relacji pomiędzy literacką a społeczną funkcją zagadki, por. D. Pagis, *Toward a Theory of the Literary Riddle*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *op.cit.*, s. 81–108; s. 81–82.

¹⁶ G. Hasan-Rokem, D. Shulman, *Introduction*, *op.cit.*, s. 5.

¹⁷ I.G. Barbour, *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984, s. 21.

¹⁸ J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1985, s. 155–156.

¹⁹ J.C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice*, *op.cit.*, s. 180 i nast.

²⁰ Brihadaranjaka Upaniszad III.8.2, *Upaniszady*, *op.cit.*

Forma dialogu obecna w zagadce jest językowym odbiciem odnawiającej funkcji wytworów świata mitologicznego²¹. Zagadka nie tylko przekazuje schematy myślowe czy idee, ale też sama tworzy niepowtarzalne ujęcia²². Każda realizacja zagadki, nawet przekazywanej przez pokolenia w tradycyjnej formie, nacechowana jest nową dynamiką i odrębna – ponieważ każdy kolejny pytający stawia zagadkę na nowo, a każdy adwersarz rozwiązuje ją po swojemu. Jeżeli przyjęta została kanoniczna wersja pytania i odpowiedzi, jest ona pojmowana jako element języka magicznego czy rytualnego i jako taka nabiera mocy poprzez powtarzanie w niezmienionej formie²³, jako że: „akty, które się nie powtarzają, nie są magicznymi”²⁴. Cechą zagadki jest, co za tym idzie, konieczność jej internalizacji, konieczność przeżycia na nowo związanej z nią tajemnicy. Bez tego zagadka pozbawiona byłaby sakralnego wymiaru, związanego z jej rzeczywiście interpersonalnym, ponadsubiektywnym charakterem:

Pytanie i odpowiedź rozpatrywane z punktu widzenia „trzeciej” świadomości i jej „neutralnego” świata, gdzie wszystko daje się zastąpić czym innym, nieuchronnie się depersonifikują²⁵.

W zagadce czas zostaje zawieszony celem ponownego nazwania rzeczy, dlatego że w myśl mitologicznego światopoglądu zagadka to czynność sakralna, co znaczy, że rozwiązujący ją symbolicznie powtarza akt stworzenia²⁶. Może to nastąpić tylko, o ile dialogowy charakter zagadki zostanie prawdziwie przeżyty przez uczestniczące w tym osoby. W zagadce sakralnej, zagadce traktowanej z całą powagą, sens rodzi się w interpersonalnym akcie kognitywnym²⁷. Poprzez odnawianie języka prowadzi ona do odnowienia świata.

²¹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, *op.cit.*, s. 412–413.

²² O znaczeniu mechanizmu „jednoczenia nie zjednoczonych w naturze pojęć” por. w: T.V. Civ’ân, *op.cit.*, s. 192.

²³ Jak i każda formuła językowa posiadająca w określonych kulturowo okolicznościach moc pragmatyczną, por. B. Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*, tłum. B. Leś, Warszawa 1987, s. 100 i nast.

²⁴ M. Maus, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, s. 11; cytat w tłumaczeniu H. Dziechcińskiej za: H. Dziechcińska, *Literatura a zabawa. Z dziejów kultury literackiej w dawnej Polsce*, Warszawa 1981, s. 28.

²⁵ M. Bachtin, *O metodologii badań literackich i humanistycznych*, *op.cit.*, s. 235.

²⁶ Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, *op.cit.*, s. 41–43.

²⁷ Toporov mówi o narodzinach sensu w zagadce na styku wewnętrznego z zewnętrznym, por. V.N. Toporov, *op.cit.*, s. 15.

Odnawianie języka

Zagadka rozpatruje ponownie aprioryczne prawdy i aksjomaty dotyczące kształtu świata. Przede wszystkim pyta o relacje pomiędzy przedmiotami i zjawiskami lub o istotne cechy rzeczy, których definicji się podejmuje. Uzmysławia przy tym ich konceptualny, często stereotypowy charakter¹. Jako dialog zagadka „nie tylko rozprasza międzyludzkie złudzenia, lecz również otwiera możliwość rozproszenia złudzeń rzeczowych”². Mechanizm zagadki to mechanizm bezwzględności, dziecięcego pytania, prowadzącego do obnażenia faktycznej pustoty znaczeniowej, czasem wręcz absurdu ogólnie przyjętych sądów³. Pustota ta wynika, co uzmysławia zagadka, nie tyle z samej struktury świata, co ze struktury wyobrażeń o nim odwzorowanej w języku czy może zbudowanej przez język.

Mowa jest chwyającym, została ona pochwycona przez nazwę,
Jako przez to, co jest potężniejsze od chwyającego,
Słowa nazwy są wypowiadane⁴.

Przekonanie, że byty językowe wywodzą się zawsze z rzeczywistych stosunków pozajęzykowych, a zatem że język w wierny sposób odzwierciedla świat⁵, wymaga weryfikacji. Operując uproszczeniami i pozornymi analogiami, każdy system językowy dąży do takiego uproszczenia rzeczywistości, które umożliwiłoby jej wyczerpujący opis w kategoriach codziennego doświadczenia. W związku z tym każdy językowy obraz świata jest w dużej mierze oparty na fałszywych założeniach i schematyczny. Kategorie językowe kształtują zaś kategorie mentalne, nieodłącznie związane ze słowem – zgodnie z ideą wyrażoną w greckim pojęciu *‘logos’*.

¹ A.V. Golovačeva, *op.cit.*, s. 195.

² J. Tischner, *Prawda spotkania*, w: M. Janion, S. Rosiek (red.), *Maski*, t. II, Gdańsk 1986, s. 128.

³ Co ciekawe, podobne bywa wykorzystanie pytania w poezji współczesnej, z tą różnicą, że podmiotowi nie przychodzi w sukurs tradycja ani bóstwo, lecz musi on ponosić samotnie ciężar odpowiedzialności za intelektualne poszukiwania: „Poeta współczesny staje wobec świata zdesakralizowanego, w którym sam jest osamotniony – oddalony od innych podmiotów i obciążony ciężarem indywidualności (...). Mierzy się on ze sprawami dla siebie niepojętymi, jak zagadka bytu i kondycja ludzka, jednak nie wystarcza mu, jak mistykowi, oczekiwanie objawienia i nie rezygnuje z wyjaśnień czysto rozumowych. Jedynym niebalałutnym narzędziem, jakie ma i jakim może poszukiwać prawdy, jest ustawicznie powtarzane pytanie. Takie metodyczne zwątpienie ukierunkowane jest na rozwiązanie zagadki bytu, zrozumienie prawdy. Posiadanie odpowiedzi – osiągalne czy nie – dawałoby człowiekowi taką władzę nad sobą i otoczeniem, jak znajomość rozwiązania zagadki”, K. Rakowiecka-Asgari, *Poetyka pytania. Analiza zjawiska w poezji Qejsara Aminpura*, Kraków 2010.

⁴ Brihadaranjaka Upaniszad III.2.3, *Upaniszady*, *op.cit.*

⁵ O przekonaniu o obiektywnym istnieniu bytów nazywanych przez język w tradycji indyjskiej por. A.L. Basham, *op.cit.*

Zagadka, czyniąc polem odniesienia dynamiczną rzeczywistość pozajęzykową, obnaża fałszywe, aprioryczne założenia, na jakich opierają się językowe klasyfikacje i definicje przedmiotów. Posługując się terminologią proponowaną przez rosyjską badaczkę, można powiedzieć, że zagadka odrzuca *model świata* w znaczeniu systemu stereotypowych pojęć i powraca do *obrazu świata* – usystematyzowanej hierarchicznie wiedzy⁶. Na płaszczyźnie zrozumienia, zagadka odnosi się zatem do rzeczywistości przedsystemowej, zarzuca działanie *logosu*, aby odwołać się do poznania intuicyjnego czy medytatywnego, poznania poprzez obcowanie ze zjawiskiem *per se ipse*, a nie – jego reprezentacją werbalną. W ten sposób prowadzi ona do bezustannego powtarzania aktu zrozumienia i nazywania, poprzez który dochodzi do odnowienia języka. Pytanie zawiesza obowiązującą w języku interpretację świata, a odpowiedź ustanawia nowe kategorie. Odpowiedzi może być wiele, pytanie jednak pozostaje stałe, ukazując relatywizm wszelkich słownych rozstrzygnięć.

Zatem w istocie swej zagadka dystansuje się od języka komunikacji. Jeżeli nawet przyjmuje w odpowiedzi jego kategorie, czyni to z przymrużeniem oka, sygnalizując całą swą strukturą równoprawność innych rozwiązań i alternatywnych kategoryzacji. Stałość pytania obnaża relatywizm odpowiedzi. Relatywizm leżący u podstaw wszelkich konstrukcji mentalnych, których niepodważalną wiarygodność zagadka kwestionuje. Ten aspekt działania zagadki w dużej mierze przypomina ważną funkcję poezji, która – posługując się słowami Jerzego Kwiatkowskiego – dąży do tego, by „w tym, co zwyczajne, zobaczyć niezwykłość, zagadkowość, cudowność. Umieć ukazać świat przez pryzmat metafizycznego zdziwienia – tego samego, które leży u podstaw filozoficznej refleksji nad istnieniem”⁷. Ujawniając relatywizm *logosu*, zagadka chroni go przed zamknięciem na rzeczywistość i zmusza do ciągłego z nią kontaktu, do ciągłej weryfikacji założeń. Tym samym zagadka narzuca *sui generis* dyscyplinę mentalną.

Należy tu zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną cechę zagadki. Archaicznemu przekonaniu o jedności bytu towarzyszy także szczególny język. Taką mowę Bachtin nazywa *dwutonálną*, a jej śladów upatruje w języku ludowym. Słowo ‘*dwutonálne*’ naznaczone jest jednocześnie pochwałą i naganą, doskonale ambiwalentne. Pozwala ono ujmować „całość świata w trakcie jego stawania się”, jego względność, niegotowość rzeczywistości i „nieustanne mieszanie się w niej kłamstwa i prawdy, dobra i zła, ciemności i światła, złości i pieszczoty, śmierci i życia”⁸. Taki pierwotny język – niezależnie od tego, czy, jak twierdzi Bachtin, był kiedyś formą powszechną, czy jego jedyną domeną jest język ludowy – jest genetycznie tożsamy z zagadką, nieprzypadkowo kwitnącą w ludowych formach. Z jednej strony zagadka korzysta z zasobu takiego dwuznacznego języka, z drugiej, kierując się jego zasadami, przekształca język wysoki czy też język komunikacji codziennej. W obu wypadkach efekt jej działania jest komiczny (nie bez powodu zagadka funkcjonowała i funkcjonuje często jako gatunek komiczny)⁹. Komizm (czasem tragiczna ironia), którym

⁶ A. V. Golovačeva, *op.cit.*, s. 195.

⁷ J. Kwiatkowski, *Notatki o poezji i krytyce*, Kraków 1975, s. 88.

⁸ M. Bachtin, *Słowo dwutonálne*, w: E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.), *op.cit.*, s. 351.

⁹ J. Krzyżanowski, *Zagadka i jej problematyka*, w: *idem, Szkice folklorystyczne*, t. III, *Wokół legendy i zagadki. Z zagadnień przysłowioznawstwa*, Kraków 1980, s. 18.

zagadka jest z natury swej podszyta, posiada zdolność odnowy języka. Poprzez wyśmiewanie nieadekwatności kategorii językowych, poprzez wskazywanie na wieloznaczność zafałszowującą komunikację i wreszcie poprzez zabawę żywym słowem, w której nieustannie zmieniają się jego znaczenia, zagadka prowadzi język w stronę karnawału, w stronę święta i odnawia go analogicznie do sposobu, w jaki święto odnawia czas.

W średniowiecznym karnawale zagadka obok zaklęcia, szczególnych symboli i podobnych im form odgrywała istotną rolę jako element właściwego temu świętu języka. Warto o tym wspomnieć, gdyż zwraca to uwagę na rzeczywiste pokrewieństwo zagadki i święta:

Wszystkie formy i symbole karnawałowego języka przeniknięte są patosem zmiany i odnowienia, poczuciem wesołej względności panujących prawd i panującej władzy. Niezmiennie charakterystyczna jest dla niego swoista logika „odwrotności” (*à l'envers*), „na odwrot”, „na nice”, logika nieustannych przemieszczeń góry i dołu („koło”), oblicza i zadu¹⁰.

Charakterystyczna dla tego języka jest parodia. Jednak nie negatywna, lecz odnawiająca i odradzająca. Podobnego rodzaju komizm cechuje, zdaniem Juliana Krzyżanowskiego, także proste formy zagadki, wywołujące wesołość odbiorcy poprzez zaskoczenie zestawieniem pierwiastków sprzecznych¹¹, to samo niespodziewane zestawienie skłania także do refleksji.

Cechy języka świątecznego w oczywisty sposób przynależą zagadce, w której spotykają się z omawianymi już tragicznymi rysami. Natura zagadki jest dwoista, głęboko *dwutonalna*: komizm sytuacyjny często okazuje się tragiczną ironią, a pozornie lekki stosunek do rzeczywistości zabarwiony jest poważnymi treściami filozoficznymi. Zagadka czerpie z ożywczej mocy humoru, którego działanie jest zbieżne z jej istotnymi funkcjami:

Humor odkrywa małość w rzeczach wielkich, a jednocześnie – odnajduje wielkość w rzeczach małych. Dzięki humorowi człowiek swobodnie wznosi się nad świat, przeżywając go jako zabawę, jako prawdziwy i nieprawdziwy; duch ludzki nie jest wówczas skrepowany przez fizyczne prawa natury, a każdy fakt lub przedmiot może uczestniczyć w grze wesołej i bawiącej się świadomości. W humorze rzeczy wychodzą ze swego zwyczajnego, normalnego i powszechnie przyjętego stanu, ażeby uczestniczyć w zabawie humorysty, który je utożsamia lub przeciwstawia, i w tej grze służyć jedynie jego celom – moralnym i rozrywkowym, intelektualnym i hedonistycznym. Humor jest najdoskonalszą formą wolności estetycznej¹².

Zagadka jest gatunkiem ludycznym, jednak u swego zarania przynależnym zabawie kulturotwórczej zazębiającej się z *sacrum*¹³. W zagadce humorystyczna nuta, zapewniając uwolnienie od konwencji, a zarazem zaskakując niecodziennością sytuacji, pogłębia efekt odświeżenia języka.

¹⁰ M. Bachtin, *Słowo dwutonalne*, *op.cit.*, s. 149–150.

¹¹ J. Krzyżanowski, *op.cit.*

¹² I. Passi, *Powaga śmieszności*, tłum. K. Minczewska-Gospodarek, Warszawa 1980, s. 209–210.

¹³ Idzie tu o zabawę kulturotwórczą w myśl definicji Johana Huizingi, por. *idem*, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, *op.cit.* Do tego tematu wrócimy w dalszej części tej pracy.

Pomiędzy świętem a rytuałem

Święto jako zawieszenie czasu świeckiego, powrót do pierwotnego, sakralnego chaosu służy odnowieniu i rewitalizacji świata; w koncepcji czasu cyklicznego kończy jeden cykl, umożliwiając narodziny następnego.

Prawiek, będąc zarazem i z tych samych powodów koszmarem i rajem, jawi się jako okres i stan twórczej mocy, która wyłoniła obecny świat, podległy zniszczeniu i zużyciu, zagrożony śmiercią. A zatem odradzając się, zanurzając się w tej ponadczasowej wieczności jako Źródle Młodości o wiecznie żywych wodach – świat obecny może się odmłodzić i odzyskać pełnię życia i siły, co pozwoli mu w nowym cyklu podjąć walkę z czasem¹.

Symboliczny powrót do prapoczątków przejawia się w zawieszeniu porządku społecznego, często pograżeniu się w nieumiarkowaniu i rozpuszcie. Na czas święta zostają uwolnione wszelkie instynkty tłumione przez zwyczajowe prawa i przez krótki czas mogą się nieskrępowanie przejawiać, powracając do stanu właściwemu prapoczątkom². Podczas święta mogą się dowolnie wyrażać wszystkie te pierwiastki ludzkiej natury, których istnienie zagraża zwykle porządkowi społecznemu. Taka feeria swobody, paroksyzm żywiołowości, pozwala na ponowne zapanowanie nad nimi i powrót do tabu. Świat poświęcony nie jest tym samym, który poprzedzał święto.

Taka ogólna charakterystyka święta dotyczy w znacznym stopniu wszystkich wytworów świadomości mitologicznej, także zagadki, która na niwie słowa spełnia analogiczną funkcję. Ponieważ jednak granice pomiędzy poszczególnymi przejawami życia w ogóle a obszarami aktywności człowieka w szczególności zacierają się w myśli nieoswojonej, działanie zagadki ma nie mniejszy wpływ na rzeczywistości pozajęzykową niż samo święto.

Wiara w obiektywną istotność i w obiektywną siłę znaku, wiara w magię słowa i obrazu, w czary nazwania i pisma, tworzy podstawowy składnik mitycznego poglądu na świat³.

Jak w święcie następuje aporia obyczajów i praw symbolizująca powrót do pierwotnego, stwórczego chaosu⁴, tak zadanie zagadki powoduje aporię systemu wyobrażeń o świecie. Czas pomiędzy zadaniem zagadki a jej rozwiązaniem jest powrotem do pierwotnego chaosu sprzed ukonstytuowania się jakiegokolwiek systemu językowo-racjonalnego. Chaos ten przepełniają niewyczerpane możliwości twórcze, a zagadka i święto, zanurzając się w nieskończonej potencji, odnawiają moce krea-

¹ R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, *op.cit.*, s. 118.

² *Ibidem*, s. 126.

³ E. Cassirer, *op.cit.*, s. 34.

⁴ „Święto to odnaleziony i znów ukształtowany chaos”, R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, *op.cit.*, s. 123.

tywne świata. Rozwiązana zagadka, tak jak przeżyte święto, to proces symbolicznej śmierci, po której następują ponowne narodziny czasu.

Aby cykl mógł się szczęśliwie zamknąć, przywracając odnowionemu światu porządek, konieczne jest rozwiązanie zagadki. Nierozwiązana zagadka ściąga plagi i nieszczęścia, jak każda niedokończona czynność sakralna. W micie takie naruszenie ładu często symbolizuje domagający się ofiary potwór, egzemplifikowany w zachodniej wyobraźni przez Sfinksa. Ofiara nie może co prawda zastąpić rozwiązania zagadki, ale na krótko zaspokaja potwora. Na dłuższą metę nierozwiązanie zagadki oznacza zaburzenie praw natury i grozi odczłowieczeniem całej społeczności. Kraj Lastrygotów, legendarnych ludożerców, Homer charakteryzuje właśnie przez zagadkę – jako ten, gdzie pasterz może zarabiać bez przerwy dzień i noc⁵. Nienaturalny rytm doby, jak zwyrodniali ludzie i rzeź nieostrożnych gapiów – drużyny Odysa – to w strukturze mitu paralelne reprezentacje zaburzenia porządku świata, odpowiadające nierozwiązanej zagadce. Zagadka w odróżnieniu od święta nie zamyka się sama przez się w ramach czasowych. Uwolnieniu nieokielśnanej mocy nie towarzyszy więc pewność ostatecznego zapanowania nad nią. Wypływające stąd zagrożenie było wielkim ciężarem dla twórców religii, bo oznaczało zdanie się na łaskę bóstwa, jeśli nie wprost chimerycznego, to z pewnością niezrozumiałego.

Dopiero włączenie zagadki do czynności rytualnych pozwoliło ograniczyć to ryzyko. Świąteczne cechy zagadki przy wyrażeniu procesualnym, sekwencyjnym charakterze uczyniły ją naturalnym elementem rytuału, zwłaszcza obrzędów przejścia, gdzie przyjęła się w roli próby. Zagadka, jak rytuał, pozwala się cofnąć do mitycznych prapoczątków, by przez sekwencję działań doprowadzić do ponownych narodzin czy symbolicznego przekształcenia. W przypadku zagadki celem jest udzielenie odpowiedzi usankcjonowanej przez tradycję. Rytualizacja zagadki wymaga ograniczenia jej autonomii, stworzenia nierozzerwalnej pary pytanie–odpowiedź, uważanej odąd często za cechę immanentną zagadki w ogóle. Święto i pierwotna zagadka to czasowe uwolnienie pierwotnych sił, rytuał natomiast to próba zapanowania nad nimi⁶.

Struktura rytuału wydaje się tak bliska zagadce, że można tę ostatnią nazwać werbalną formą rytualną⁷. Zarówno rytuał, jak i zagadka mogą zostać przeprowadzone wyłącznie dzięki wiedzy. Wiedza ta ma charakter symboliczny, ogólny, niezależnie od tego, czy egzemplifikuje się poprzez symbole pozawerbalne – częste w rytuale – czy poprzez symbole słowne, czy wreszcie zbiór takich symboli – metatekst, jakim jest zarówno sama zagadka, jak i rytuał.

⁵ Homer, *Odyseja*, X. Dzieje się tak za sprawą nienaturalnie krótkich nocy, których ledwie starczy, by przyprowadzić trzodę z pastwiska.

⁶ Wobec częstego wymiennego stosowania terminów „rytuał” i „obrzęd” w literaturze zdecydowaliśmy się tutaj traktować je jako określenia wymienne, nie respektując podziału proponowanego w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny terminy ogólne*, Warszawa–Poznań 1987. O aktualizowaniu przeszłości mitologicznej celem odnowienia świata w obrzędach płodności i obrzędach inicjacyjnych por. R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, *op.cit.*, s. 121 i nast.

⁷ Nie odbiega to zresztą od opinii E.R. Leacha, że „większość działań religijnych i magicznych jest rytuałem” por. E.R. Leach, *Ritual*, w: *A Dictionary of the Social Sciences*, za: Z. Staszczak (red.), *op.cit.*, s. 322.

Podobnie też jak w wypadku rytuału zagadka może w warunkach wspólnoty służyć tak odnowie świata, jak i zabezpieczeniu przed naruszeniem tabu⁸ – w tym drugim przypadku gwarantem powodzenia są przyjęte przez tradycję standardowe odpowiedzi.

O ile podczas święta następuje gwałtowne odrodzenie świata, w rytuale przejścia dochodzi do przemiany: ponowne symboliczne narodziny to sakralna transformacja w nową, dojrzałą formę istnienia. Taka transformacja odbywa się już nie przez zanurzenie w pierwotnej aporii i powrót do sakralnych prapoczątków, ale poprzez reprezentujące *sacrum* symbole⁹. Znajomość ich znaczenia umożliwia ułożenie ich w porządku tworzącym struktury rytuału. Rytuał rządzi się żelazną logiką, a jego elementy wynikają wprost z mitologicznej koncepcji rzeczywistości.

Zagadka i rytuał są w równym stopniu teleologiczne: tworzą bowiem skomplikowaną sieć zależnych wzajemnie symboli, których znaczenie konstytuuje się na podstawie interpretacji całościowej, na podstawie immanentnego sensu obrzędu czy zagadki¹⁰. W swojej warstwie intelektualno-symbolicznej rytuał i zagadka są niemal identyczne. W obu tych tworach symboliczność przekazu umożliwia niezwykle nagromadzenie znaczeń i płaszczyzn interpretacyjnych w lapidarnej formie. Rzecz by można, że posługują się one jednym językiem. Zagadka jest zresztą obecna w rytuale czy *explicite* w formie zwerbalizowanej, czy *implicite* poprzez wymagające interpretacji symbole. Sama zagadka jest rytuałem przejścia w tym znaczeniu, że przenosi elementy rzeczywistości empirycznej na nowy, wyższy poziom, przekształcając je w elementy rzeczywistości symbolicznej i pozbawiając fizykalnego kontekstu. Podobnie jak obrzęd przejścia, zagadkę cechuje procesualność i wyabstrahowanie z codziennego kontekstu¹¹.

W obliczu tego wszystkiego nie powinno dziwić częste współistnienie zagadki i rytuału – czy to poprzez obecność zagadki w rytuale¹², czy poprzez zagadki dotyczące rytuału, właściwe zwłaszcza najstarszej tradycji indyjskiej. W tej ostatniej właściwie spełniający czynności rytualne może osiągnąć wszystko. Pod jednym wszakże warunkiem: rytuał musi być poparty wiedzą. Wiedza ta jest sprawdzana poprzez zagadkę, czy występującą w charakterze próby, czy też w agonach, gdzie jest ona przedmiotem współzawodnictwa kapłanów¹³.

Nota bene jasno widać w tym wypadku, że znajomość tajników rytuału i umiejętność rozwiązywania zagadek idą w parze, wypływają bowiem z jednej koncepcji wiedzy. Podobnie jak zagadka, rytuał służy często właśnie przekazaniu wiedzy,

⁸ W wypadku rytuału mówi się o pozytywnym i negatywnym charakterze obrzędów, por. R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, *op.cit.*, s. 24.

⁹ Aczkolwiek inicjacyjna śmierć i ponowne narodziny są rzecz jasna powtórzeniem kosmogonii, a powrót do początku stanowi punkt odniesienia dla rytuału, por. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997, s. 11.

¹⁰ Por. D. Handelman, *Traps of Transformation: Theoretical Convergences between Riddle and Ritual*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *op.cit.*, s. 38 i nast.

¹¹ *Ibidem*, s. 41 i nast.

¹² Por. A. Kaivola-Bregenhøj, *Riddles and Their Use*, *op.cit.*, s. 11.

¹³ Przykłady por. inne części tej pracy.

wtajemniczeniu. W tym kontekście szczególnie istotne są rytuały misteryjne, w których – jak w zagadce – osiągnięcie wiedzy jest celem nadrzędnym i zapewnia pomysłność. Jak się później przekonamy, szczególnie często pełna forma zagadki występuje w inicjacji, gdzie także – sprawdzając wiedzę – pełni funkcję próby.

W głąb symbolu

Dla Paula Ricouera symbole to:

...formy wyrazu udostępniające sens. Sens ten oznajmia unoszona w słowie intencja znacząca; i nawet wtedy gdy symbole są elementami wszechświata (niebo, woda, księżyc) lub rzeczami (drzewo, przestawiony kamień), dopiero w obrębie słownego uniwersum te rzeczywiste przedmioty nabierają charakteru symbolu (formuły konsekracji, zaklęcia, podania mityczne)¹.

Symbol różni się od językowych środków służących codziennej komunikacji, które odsyłają do takiego czy innego zewnętrznego wobec nich samego znaczenia. Symbol nie odsyła do znaczenia, a *pozwala mu się uobecnić, reprezentuje znaczenie*². Właśnie obecność znaczenia nadaje pospolitemu przedmiotowi czy zjawisku rangę symbolu. W ten sposób rzecz zaczyna funkcjonować w niecodziennym, sakralnym wymiarze jako element autotelicznej rzeczywistości znaków. Symbol łączy fizyczny i mentalny wymiar ludzkiej egzystencji – *bios* i *logos*³ – z wymiarem metafizycznym. Logika, którą się posługuje, przez Edmunda Leacha zwana mitologią, opiera się na sieci zależności metafizycznych bardziej niż fizycznych⁴.

Myślenie symboliczne przywraca związek pomiędzy dwiema połówkami świata: światem wewnętrznym i zewnętrznym, własne ja staje się odzwierciedleniem wszechświata (mikrokosmo-sem) a to z kolei powiększonym odbiciem samego siebie (makrokosmo-sem)⁵.

Symbol wprowadza zatem w życie ideał świadomości mitologicznej, jakim jest przywrócenie jedności istnienia. Czyni to zarówno na poziomie języka, jak i na płaszczyźnie pozajęzykowej. W obu wypadkach oddziałuje nie poprzez racjonalną sieć pojęć, ale przez obraz, asocjacje czy grę imaginacji i myśli uwolnionej od formalnych rygorów *logosu*. Dzięki temu symbol osiąga niezwykłą dynamikę i koncentrację znaczenia. Symbol werbalny nie jest tu wyjątkiem – on także posługuje się szerszymi niż *logos* środkami percepcji.

¹ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 17.

² H.G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol, święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 46.

³ P. Ricoeur widzi w symbolu łącznik pomiędzy tymi dwoma wymiarami egzystencji człowieka, por. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, *op.cit.*, s. 141.

⁴ E. Leach, A.J. Greimos, *Rytuał i narracja*, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska-Plisenko, Warszawa 1989.

⁵ M. Lurker, *op.cit.*, s. 29.

Malowanie materii, snu czy przeczucia wypędza bowiem myśl artysty poza mowę wewnętrzną, poza bezgłośnie słowa. Wzrokiem wewnętrznym, poza komunikacją werbalną, nawet bezgłosną, artysta zaczyna się przebijać ku istocie materii, rozumieć sen. W kolorystycznym transie przekazuje przeczucie. Milczenie malarstwa jest milczeniem ejdetycznego oglądu bytu. Poznaniem z obecności widzianej duchowymi oczyma (...)⁶.

Poznanie symboliczne dokonuje się poprzez bezpośredni kontakt z przedmiotem poznania. Poznanie racjonalne jest natomiast poznaniem za pośrednictwem preegzystującej siatki pojęć. Zupełnie inaczej działa symbol, który niezależnie od kontekstu ujawnia „podstawową jedność różnych sfer rzeczywistości”⁷.

Fundamentalna jest kognitywna funkcja symbolu. Mechanizm symboliczny umożliwia człowiekowi wykorzystywanie, przetwarzanie informacji zbyt słabo powiązanych z wcześniejszym doświadczeniem, by stworzyć dla nich regularną reprezentację pojęciową⁸. Dzięki mechanizmowi symbolicznemu aktywność poznawcza zostaje przeniesiona z informacji na to, co w niej wymaga uzupełnienia, i możliwość włączenia w system posiadanych doświadczeń. Jednym słowem nacisk zostaje przeniesiony z zapamiętywania – uzupełniania istniejącego systemu wiedzy – na korektę i refleksję nad poprawnością systemu. Aktywność pamięci z liniowej zmienia się w przestrzenną. To, czego nie udało się wprost włączyć w system, trzeba włączyć przez „przybliżenie dotychczas oddalonych pól semantycznych”⁹, *ergo* przez logikę korespondencji. Schematy mentalne zawsze wymagają korekty, ponieważ siłą rzeczy obejmują tylko elementy i działania, które w momencie tworzenia schematu wydawały się relewantne¹⁰. Mechanizm symboliczny zapewnia dynamikę schematów kognitywnych, weryfikując je za pomocą nowych danych.

W mechanizmie symbolicznym rozpoznajemy bez trudu schemat działania zagadki – odnajdywania analogii pomiędzy pozornie odległymi płaszczyznami rzeczywistości. Pytanie zagadkowe otwiera wrota mechanizmu symbolicznego i za jego pośrednictwem odbywa się poszukiwanie odpowiedzi. Pierwotna zagadka nie jest, jak chciał Leo Sperber, krótkim cyklem symbolicznym, ale długim cyklem sekwencyjnym z odpowiadaniem jako czynnością powtarzalną, polegającą na odnajdywaniu równo-uprawnionych relewantnych rozwiązań – asocjacji w obrębie systemu wiedzy. Jak to zauważył Sperber w rozważaniach na temat mechanizmów myślenia symbolicznego: „rozwiązanie zagadki rozwiązuje zagadkę, lecz nie rozwiązuje problemu jej istnienia”¹¹. Jako że zagadka otwiera całą „sferę enigmatyczną”, nie zamyka się w krótkim cyklu pytanie–odpowiedź, ale ewokuje nowe przestrzenie semantyczne, nowe możliwości koniunkcji różnych płaszczyzn rzeczywistości. W ten sposób zagadka stanowi niespodziewane wprowadzenie do długich cykli semantycznych, takich jak sen i symbolizm kulturowy. Formę długiego cyklu symbolicznego próbuje naśladować także zagadka skonwencjonalizowana. W konkretnych okolicznoś-

⁶ R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 105.

⁷ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, *op.cit.*, s. 433.

⁸ L. Sperber, *op.cit.*, s. 127–128.

⁹ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, *op.cit.*, s. 139.

¹⁰ Na temat wymogu spójności schematów mentalnych, por. L.S. Wygotski, *Myślenie i mowa*, tłum. E. Flesznerowa, J. Fleszner, Warszawa 1989, s. 208.

¹¹ L. Sperber, *op.cit.*, s. 131.

ciach rytualnych takie zagadki występują często w postaci sekwencji kolejnych par pytanie–odpowiedź, których właściwe znaczenie jest związane z kontekstem całości zagadkowej sesji¹². Wyjątkowo wyraźnym przykładem są wedyjskie cykle zagadek dotyczących bogów, które – wyrwane z kontekstu – mogą się wydawać nierozwiązywalne, ale stają się jasne dzięki temu, że występują w naturalnym kontekście podobnych zagadek. Niejednokrotnie tego typu zagadki pojawiają się w tekstach wyłącznie w formie pytania i dopiero znajomość innych fragmentów otwiera możliwość wyjaśnienia enigmatycznych treści. Tak jest w wypadku rigwedyjskiego pytania o boga, który jedzie jednocześnie w dwóch kierunkach¹³, identyfikowalnego poprzez opis ofiary, podczas której Agni pełni dwojaką funkcję: zanosí obiаты do nieba i przywozi bóstwa w miejsce ofiary¹⁴.

Niezależnie od komplikacji sekwencji zagadkowych podstawowa struktura zagadki: jasno określona para pytanie–odpowiedź jako minimalna forma symboliczna, stwarza badaczowi rzadką możliwość obserwacji w mikroskali mechanizmów rozszerzania znaczenia symbolu. Choć symbol charakteryzuje dynamika, poznajemy go już jako złożoną całość semantyczną, co utrudnia, a czasem nawet uniemożliwia badanie jego struktury. Co więcej, aby właściwie odczytać symbol, trzeba *a priori* posiadać pewien zasób doświadczeń¹⁵, szczególną wiedzę lub wtajemniczenie. Przejrzysta struktura zagadki czyni z niej pośrednika wtajemniczenia w symbol¹⁶. Zagadka mówi językiem symbolu, ucząc zarazem jego gramatyki. Aby docenić tę rolę zagadki, należy w pełni zdać sobie sprawę z hermetycznego charakteru symbolu, wyraźnie podkreślanego przez Michaiła Bachtina:

W jakim stopniu potrafimy ujawnić i skomentować sens (obrazu lub symbolu)?

Możemy to osiągnąć tylko za pomocą innego (izomorficznego) sensu (symbolu lub obrazu). Rozpuścić go w pojęciach niepodobna. Możliwości są dwie: albo względna racjonalizacja sensu (zwykła analiza naukowa), albo jego pogłębienie za pomocą innych sensów (interpretacja filozoficzno-artystyczna) przez poszerzanie odległego kontekstu. Wyjaśnianie struktur symbolicznych z konieczności oddala się w nieskończoność symbolicznych sensów, dlatego też nie może mieć charakteru naukowego w znaczeniu przyjętym w naukach ścisłych. Interpretacja sensu, choć nienaukowa, jest głęboko poznawcza¹⁷.

Bezpośredni odbiór symbolu wiąże się z zanurzeniem w jego sakralnej aurze. Zrozumienie symbolu nie odbywa się na płaszczyźnie czysto intelektualnej i tym samym można go bezpośrednio jedynie doświadczyć, nie można natomiast osiągnąć wiedzy o nim przekładalnej wprost na mniej pojemne znaczeniowo środki językowe. Zagadka zawiera treści symboliczne, a dzięki transparentnej konstrukcji rzuca światło na budowę symbolu. Chodzi tu o zagadkę zamkniętą – rozwiązana. Samo poszukiwanie odpowiedzi jest, jak wspomniałam, działaniem w obrębie

¹² D. Evans, *op.cit.*, s. 181

¹³ RV 6,59,5.

¹⁴ RV 10,97,7.

¹⁵ J. Campbell, *Potega mitu*, *op.cit.*, s. 104.

¹⁶ Kazimierz Moszyński zwraca uwagę, że zagadki mogą być skarbnicą wiedzy o ideach mitologicznych, por. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, cz. 2, wyd. II, Warszawa 1968, s. 790–791.

¹⁷ M. Bachtin, *O metodologii badań literackich i humanistycznych*, *op.cit.*, s. 232–240; s. 237–238.

mechanizmu symbolicznego, równie hermetycznym jak inne tego typu działania. Przez swoją dynamiczną, dialogową naturę zagadka przedstawia symbol jako proces, w którym rodzi się znaczenie. W pewnym sensie zagadka pokazuje symbol od środka, poprzez to, co w nim najistotniejsze, a w całości niedostępne poznaniu czyisto intuicyjnemu – poprzez jego strukturę. W dialogowej strukturze zagadki symbol zostaje pokazany poprzez proces rodzenia się znaczeń, jako mechanizm myślenia.

Analogicznie do sposobu, w jaki obnaża prawa i kategorie języka komunikacji, zagadka pokazuje także budowę i logikę symbolu. Dzięki temu może ona służyć nie tylko badaniu znajomości symboli, ale także przekazywaniu ich znaczenia w obrębie społeczności, co jest niezbędne do zachowania koncepcji świata wypracowanej przez pokolenia¹⁸. Zdaniem George’a Steinera pierwotna potrzeba języka u człowieka wypływała właśnie z potrzeby kultywowania i przekazywania kodu kulturowego – symbolizmu wspólnoty – a dopiero wtórnie wykształciła się funkcja komunikacyjna umożliwiająca kontakt z obcymi¹⁹. Przyjęcie tej hipotezy implikuje, że zagadka jest jedną z najbardziej pierwotnych form językowych, co stałoby w zgodzie z tym, co powiedzieliśmy dotąd o jej korzeniach.

Jak ujawniły wyniki badań Bronisława Malinowskiego nad językiem magii, abstrakcyjno-magiczne użycie języka nie różni się od jego pragmatycznej formy w tak zasadniczy sposób, jak się to może wydawać zewnętrznemu obserwatorowi. Szczegółowa analiza pozwala wyodrębnić poszczególne komponenty językowe i uwidacznia znaczne ich podobieństwo do języka potocznego. Toteż „element non-sensu w słownictwie magii, czyli, jak to określiliśmy, współczynnik tajemniczości, nie jest wcale elementem dominującym”²⁰. „Współczynnik tajemniczości”, w większym stopniu niż przez użycie specyficznych leksemów, budowany jest poprzez niecodzienny kontekst oraz sformalizowanie wypowiedzi, które nadają potocznym słowom niepowtarzalne znaczenie.

Podobnie w innym rodzaju abstrakcyjno-symbolicznego języka, jakim jest zagadka, analiza poszczególnych przykładów w ramach tradycji pokazuje, że mamy w nich zwykle do czynienia z logicznie zwartym kodem symbolicznym, z powtarzalnymi elementami budującymi obrazy odzwierciedlające różne płaszczyzny doświadczenia zbiorowego wspólnoty. Uwaga ta jest, jak już wspomnieliśmy, szczególnie istotna w wypadku najstarszych tekstów, takich jak na przykład Wedy czy Awesta, które w wyniku niewystarczającej wiedzy kontekstualnej na temat – na przykład – powiązania tekstu z zasadami rytuału, wydawać się mogą obecnie tekstami hermetycznymi w daleko większym stopniu, niż były takimi w momencie powstawania dla tworzącej je warstwy kapłanów. Jeśli chodzi o samą zagadkę, wiele mówiącym przykładem wydaje się tutaj cała klasa zagadek kalendarzowych, pojawiających się

¹⁸ T.V. Civ’ân, *op.cit.*, s. 187–188. Michael Tomasello zwraca uwagę, że „(...) symbole językowe umożliwiają intersubiektywne konstruowanie świata na miliony sposobów, które zostały zebrane przez daną kulturę w procesie historycznym. Proces nabywania umiejętności skonwencjonalizowanego użycia owych wytworów symbolicznych, a więc internalizacji owych sposobów konstruowania świata, radykalnie zmienia naturę poznawczych reprezentacji dziecka” (M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznania*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa 1999, s. 130).

¹⁹ G. Steiner, *op.cit.*, s. 322.

²⁰ B. Malinowski, *op.cit.*, s. 362.

już od najstarszych tekstów badanych tradycji i przewijających się w nich przez całą starożytność. Współczesnemu czytelnikowi nie przychodzi zapewne z taką łatwością rozszyfrowanie symbolicznej formy zjawisk kalendarzowo-astronomicznych jak w wypadku starożytnych. Można wymienić kilka powodów, jak to, że nasza wyobraźnia zbiorowa w znacznie mniejszym stopniu kształtuje się przez kontakt z naturalnym rytmem przyrody, niż to się działo ongiś, zasób doświadczeń ludzkich jest być może szerszy, a na pewno inny, myślenie symboliczne natomiast staje się współczesnemu człowiekowi obce. Trzeba też pamiętać, że wiedza o zjawiskach astronomiczno-astrologicznych należała – zwłaszcza na Wschodzie – do kanonu edukacji, o czym dowiadujemy się na przykład ze średnioperskiego tekstu, w którym młody paź wylicza tę dziedzinę jako dobrze sobie znaną²¹. Z innych źródeł wiemy natomiast, że stanowiła ona część wiedzy, jaką musiał posiadać młodzieniec w momencie inicjacji, której elementem bywał także sprawdzian z tej dziedziny²². Toteż zawarte w zagadkach sformułowania nie zaskakiwały starożytnych, wprost przeciwnie – można domniemywać, że wykształconym wydawały się naturalne.

Relatywna łatwość odczytania zagadkowego kodu nie oznacza, że był on łatwo zastępowalny. Szczególne okoliczności i wyjątkowe zjawiska w naturalny wręcz sposób implikują zastosowanie enigmatycznego kodu. Nawet dziś są dla nas jasne przyczyny, dla których Apolloniusz z Tiany sięga po zagadkę, przedstawiając indyjskich braminów:

Widziałem – mówił – indyjskich Braminów mieszkających na ziemi, a jednak nie na ziemi; jakby w fortecy, a przecież nie otoczonych żadnym murem; nic nie posiadających – oprócz wszystkiego²³.

Eliptyczny język zawiera zarówno lakoniczny opis zajęć hindusów, jak i jasno odzwierciedla ich niecodzienny, paranaturalny charakter. Jak bardzo enigmatyczny język odpowiada przedmiotowi opisu, możemy się przekonać, czytając jego rozwinięcie – wyjaśnienie przedstawione w formie elaboratywnej:

Damis opowiada, że do spania używają mat słomianych, na ziemi zaś rozścielają słomę, ile kto potrzebuje. Podobno unoszą się ponad ziemią na dwa łokcie wysoko, nie żeby czynić cuda, bo taką sławą pogardzają, ale dla mniemania, że odrywając się od ziemi i zbliżając do Słońca, oddają cześć bóstwom. Ognia zaś, uzyskiwanego przez nich ze słońca, nigdy – choć jest materialnej natury – nie palą na ołtarzach ani w piecach, ale tylko kontemplują unoszący się w powietrzu jak blask słoneczny odbity w wodzie. Modlą się też do Słońca, zawiadującego wszak porami roku, aby o właściwym czasie posyłało je na ziemię, tak by dobrze się wiodło krainie indyjskiej. W tym celu zatrzymują słoneczne promienie na noc, aby nie odeszły [gdzie indziej]. Taki właśnie był sens słów Apolloniusza, że Bramini „...mieszkają na ziemi, a jednak nie na ziemi”. Słowa zaś „...w fortecy, a przecież nie otoczeni żadnym murem” jawnie [oznaczają] otwarty przestwór, pod którym żyją, wydaje się bowiem iż – choć żyją na wolnym powietrzu – mieszkają jakoby spowici opończą cienia, bo gdy pada deszcz, nie moczy ich, i kiedy zechcą,

²¹ *Husraw ī kawādān ud rēdag-ē w: Motun-e pahlavi; tarǧome, āvānevešt gerdāvarande-ye Ġāmāsp ǧi Dastur-e Manučehr ǧi Ġāmāsp Āsānā*, Tehrān 1371 (1993), s. 232–246.

²² Por. *Historia młodzieńca z rodu Frijanów*, op.cit.; A. Ferdousi, *Księga Królewska. Szahname*, op.cit., s. 151 i nast.

²³ F. Filostratos, op.cit., III.15, s. 130–131.

mają nad sobą słońce. Słowa [mędrca] „...nie posiadają – oprócz wszystkiego” Damis wyklada następująco: wszystkie źródła, jakie wytryskują z ziemi na oczach bachantów, gdy razem nimi i ziemią wstrząsa Dionizos – toczą swe wody również dla Indów, gdy ci uczują i podejmują gości. Apolloniusz słusznie stwierdził zatem, że wszystko, co oni posiadają, otrzymują bez własnego wysiłku, spontanicznie, i że mają w obfitości tego, o co zgola się nie starają²⁴.

Enigmatyczne przedstawienie Apolloniusza nie tylko posługuje się językiem adekwatnym do medytacyjnego trybu życia świętych mężów, który w wyjaśnieniach Damisa nabiera charakteru fantastyczno-bajkowego, ale także daje daleko szersze możliwości interpretacji. I tak na przykład sformułowanie „nie posiadają – oprócz wszystkiego” to w istocie zagadka – zwięzła aluzja do wyższości spraw duchowych i poznania nad posiadaniem przedmiotów materialnych, które – odpowiednio do chęci i potrzeb – jest zawsze dostępne dla człowieka, który osiągnął rozwój duchowy. Z pewnością egipcjy *Nadzy Mędrce*, do których Apolloniusz skierował swe słowa, doskonale rozumieli jego intencje. Wśród ludzi wtajemniczonych, uważających się za mędrców, byłoby rzeczą wręcz niestosowną opowiadać o sprawach dobrze im znanych w sposób właściwy profanom i nowicjusom. Sam Pitagoras, mistrz Apolloniusza, zalecił posługiwanie się językiem enigmatycznym:

Jeśli zaś posługuję się zagadkami, to dlatego, że mądrość Pitagorasa dopuszcza mówienie w sposób ciemny, zagadkowy, uznał on bowiem, że słowo jest nauczycielem milczenia²⁵.

Pitagoras jest nam znany prawie wyłącznie dzięki swoim uczniom i cytatom zawartym w późniejszych dziełach, a jego postać obrosła legendą. Wiemy jednak, że preferowaną przez niego formą wypowiedzi były *akousmata* czy *symbola* o enigmatyczno-symbolicznym charakterze. Uczeń w różny sposób uzasadniał użycie w szkole pitagorejskiej tego rodzaju formy²⁶, zwracając wszelako uwagę na jej istotny związek z symboliczno-mistycznym postrzeganiem rzeczywistości. Niezależnie bowiem od swoich zalet, na przykład edukacyjnych, forma taka odpowiada w naturalny sposób przekazywaniu sensu tam, gdzie należy unikać trywializacji zagadnień przekraczających ramy powszechnego, codziennego doświadczenia.

Podsumowując, zagadka jawi się jako szczególny rodzaj symbolicznej formy poznania i opisu. Staje się ona dla słowa *sui generis* rytuałem transformacji, przenosząc je poprzez wydobycie z codziennego kontekstu na wyższy, symboliczny poziom. W ten sposób zagadka odnawia język, oczyszczając go z naleciałości skostniałych założeń i pustki znaczeniowej, narastających wskutek braku dystansu do codziennej praktyki. Przenosząc słowo w inną rzeczywistość, zagadka z całą wyrazistością pokazuje jego konwencjonalne i kontekstualne ograniczenia. Mówiąc obrazowo, zagadka stawia język pod znakiem zapytania, każe mu się tłumaczyć z każdego dogmatu i wytyka aprioryczne, niezwyfikowane prawdy, które się w nim zdomowiły. Zmusza język do nieustannej autorefleksji. A czyni to, zadając najprostsze – i może dlatego właśnie najbardziej rewolucyjne – pytania:

²⁴ *Ibidem*, s. 131.

²⁵ *Ibidem*, VI.11, s. 248.

²⁶ Por. A. Berra, *Pythagorean akousmata*, w: C. Galewicz (ed.), *Texts of Power the Power of the Text. Readings in Textual Authority Across History and Cultures*, Kraków 2006, s. 259–272.

Możliwe i niemożliwe. „Kwadratowe koło” albo „drewniane żelazo” – to wyrażenia bezsensowne, z zatem niemożliwe, ponieważ takie zestawienia pojęć utworzone zostały wbrew zasadzie sprzeczności. A wyrażenie „otruto Sokratesa” nie jest bezsensowne, a zatem możliwe, ponieważ na takie zestawienie pojęć zasada sprzeczności zezwoliła. Zapytajmy, czy nie da się wyprosić lub wymusić na zasadzie sprzeczności, by zmieniła swoje decyzje? Albo może uda się znaleźć instancję, która miałaby prawo zawiesić jej postanowienia? Tak aby się okazało, że wyrażenie „otruto Sokratesa” jest bezsensowne, a więc Sokrates nie został otruty, a wyrażenie „drewniane żelazo” nie jest bezsensowne, a więc możliwe, że gdzieś dałoby się znaleźć drewniane żelazo. Albo nawet tak: ustąpić zasadzie sprzeczności co do żelaza i koła – niech sobie tu rządzi wedle własnej woli – pod warunkiem jednak, że uzna, iż wyrażenie „otruto Sokratesa” również zawiera w sobie sprzeczność i dlatego niemożliwe jest, na przekór wszelkim świadectwom, by Sokrates został otruty. Takimi pytaniami zajmować się winna filozofia i w odległych czasach rzeczywiście się nimi zajmowała. Lecz teraz całkowicie o nich zapomniała²⁷.

Zagadka nie tylko przyczynia się do doskonalenia języka, cyzelując go jako wierne zwierciadło rzeczywistości, ale także wzbogaca abstrakcyjne struktury i symbole językowe, najważniejsze dla poszerzania możliwości poznawczych języka:

Symboly językowe uwalniają więc poznanie ludzkie od bezpośredniej sytuacji percepcyjnej nie przez proste umożliwienie odniesienia do obiektów zewnętrznych wobec bieżącej sytuacji (...), ale raczej dzięki temu, że umożliwiają wiele równoległych reprezentacji każdej i wszystkich możliwych sytuacji percepcyjnych²⁸.

Zagadka, odkrywając potencjalne możliwości języka, powołuje do życia całe siatki abstrakcyjnych znaczeń wynikłych z odkrywczych interpretacji zjawisk świata fizycznego. Poprawia w ten sposób świadomość językową²⁹ i rozwija niewykorzystywane dotąd możliwości semantyczne. Czyni to poprzez konfrontację języka z rzeczywistością niesystemową, z żywym światem zjawisk, pojęć i rzeczy, na co dzień ukrytym pod przyjętymi schematami. Zarazem wydobywa ona z języka te elementy, które – wyabstrahowane z kontekstu komunikacyjnego – mogą służyć oglądowi rzeczywistości ponadempirycznej. A niewykorzystany potencjał języka jest niezmierny, skoro:

Interakcja między abstrakcyjnymi konstrukcjami językowymi i poszczególnymi słowami stwarza potężne możliwości konstruowania doświadczenia w sposób derywacyjny, z wykorzystaniem analogii oraz metafor³⁰.

Wykorzystanie przez zagadkę abstrakcyjnych form językowych sprawia, że wielu badaczy chciałoby w niej widzieć wyłącznie formę metaforyczną. Zdają się oni jednak zapominać o głęboko symbolicznej naturze zagadki.

²⁷ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 464–465.

²⁸ M. Tomasello, *op.cit.*, s. 17.

²⁹ E. Köngäs Meranda, *op.cit.*, s. 5–9.

³⁰ M. Tomasello, *op.cit.*, s. 210–211.

Zagadka a metafora, czyli w stronę poezji

Często definiuje się zagadkę jako formę metafory, jednak w świetle tego, co zostało powiedziane o jej starożytnych korzeniach, wydaje się, że nie tyle jest ona rodzajem metafory, co sama, wskazując potencjalne relacje pomiędzy przedmiotami i bytami, kreuje czy odsłania metaforę. Grecki czasownik *'ainesthai'*, z którego wywodzi się *'ainigma'*, oznacza 'poddawać', co odpowiada poddawaniu sensu przez symbol.

Metafora jest zagadce właściwa – wynika z jej twórczego postrzegania rzeczywistości, z jej otwartości na interpretację – lecz nie dotyka jej sedna. Mówiąc obrazowo, nie tyle zagadka jest metaforą, ile każda zagadka zawiera lub nasuwa szereg metafor czy to eksplikowanych, czy tylko potencjalnych – mogących się pojawiać w różnych wariantach odpowiedzi. Próby sprowadzenia zagadki antycznej do metafory przywodzą na myśl próby racjonalnej interpretacji mitów podejmowane w późnym antyku. Mogą je kultywować tylko ci, dla których zagadka nie jest już językiem żywym; językiem, poprzez który poznaje się i klasyfikuje świat.

Definiując zagadkę jako formę metafory, pomija się jej dynamiczną strukturę i zmienne znaczenia, tak jakby miało się do czynienia z przekształceniem konkretnej realizacji zagadki za pomocą konwencjonalnych form językowych, z pominięciem momentu dialogowego: jak wyjaśnia badacz, terminy zawarte w pytaniu i odpowiedzi tworzą parę, która jest podstawą metafory¹. W takiej formie rzeczywiście zagadka wydaje się rodzajem metafory czy metonimii, jak chcą inni². Jednak zaznaczyliśmy wcześniej, że zagadka sparafrasowana przestaje być zagadką. Żadna parafraza nie oddaje też kontekstualnego znaczenia zagadki, każda tego typu próba ogranicza się do odczytania jedynie naskórkowego znaczenia, jednego z możliwych znaczeń.

O ile można się zgodzić, że sformalizowana zagadka literacka jest odmianą metafory, chcąc uznać wyłącznie za metaforę zagadkę będącą zjawiskiem kulturowym, nie byłibyśmy w stanie wyjaśnić jej znaczenia w życiu duchowym i społecznym antyku. Co więcej, istnieje cała klasa zagadek spotykanych niezwykle często w zasobach literatury indoirañskich, w których nie mamy do czynienia z metaforą, opartych na prostych pytaniach typu „co to jest”, nazywanych *zagadkami dosłownymi*³. Rozwiązanie takich zagadek odnosi się do tradycyjnego zespołu wyobrażeń o świecie, podobnie jak odpowiedź na niezagadkowe pytanie, i nie wydaje się, aby można tu było mówić o metaforycznej zależności pomiędzy pytaniem i odpowiedzią. Chodzi tu raczej o identyfikację symbolu funkcjonującego w systemie światopoglądowym wspólnoty.

¹ Por. T.V. Civ'ân, *op.cit.*

² Por. J. Krzyżanowski, *op.cit.*

³ J.M. Kasjan, *Polska zagadka ludowa, op.cit.*, s. 119.

Niemniej nie ulega wątpliwości, że zagadka, odnawiając język, rozwija jego abstrakcyjne struktury, przede wszystkim potencjał metaforyczny. Nie można zatem zaprzeczyć ważnej roli zagadki w generowaniu metafor. Zagadka, podobnie jak poezja, odkrywając nowe płaszczyzny interpretacyjne rzeczywistości, udostępnia je komunikacji słownej, przede wszystkim zaś otwiera je dla ludzkiego zrozumienia, jako że myśl „nie jest jedynie wyrażalna w słowie, lecz spełnia się w słowie”⁴.

⁴ L.S. Wygotski, *Myślenie i mowa*, *op.cit.*, s. 331.

Opowieść kształtująca świat – zagadka a mit

Najstarszym kontekstem, w jakim pojawia się zagadka, jest – obok hymnu religijnego i rytuału – mit. Jak twierdzi badacz, właśnie w micie – nie mniej niż w obserwacji spraw kosmicznych – należy upatrywać korzeni zagadki¹. Pojawiając się w micie, zagadka stanowi zwykle najważniejszy, centralny element opowieści, nadający formalnie i symbolicznie znaczenie innym jej składnikom. Szczególne napięcie w takich mitach towarzyszy poszukiwaniu rozwiązania zagadki.

Często struktura zagadki powtórzona jest *implicite* w strukturze mitu, jak w przypadku Edypa, którego życie samo podąża szlakiem zagadki. Podobnie inni bohaterowie poddawani próbom zagadek, choćby irański Zal. Bohater ten został – jak Edyp – na skutek złych wróżb związanych z jego narodzinami porzucony przez rodziców. Białowłosey od urodzenia Zal, o wyglądzie właściwym istotom z zaświatów, był „żywym-umarłym”². Porzucone w górach dziecko uratował i wykarmił mityczno-czarodziejski ptak Simorq, ucząc je między innymi wiedzy tajemnej. Dziecko zamiast mleka ssało krew:

Spadł z chmury Simorq, porwał dziecko w szpony i uniósł w górę z tej skały gorącej. I w góry Alborz je poniósł co żywo, gdzie było gniazdo jego i rodzina. Pisklętom swoim je niósł na pożarcie, nie zważając na jego płacz. Ale ocalił je Bóg, Dawca dobra, bo wiedział, co się ma jeszcze wydarzyć. Spoglądał Simorq i jego pisklęta na dziecię płaczące rzewnie. I ptaki, w zdumieniu patrząc w cudne lica, przedziwną miłość poczuły ku niemu. Znosić ją! Simorq jak najkruchszą zdobycz małemu gościowi, co zamiast mleka ssać musiał świeżą krew.

W taki to sposób przez długie lata chował go Simorq i uczył tajemnic, aż mężem stał się jak cyprys wyniosły, pierś miał jak skała, postać – jak trzcina³.

Odnaleziony przez rodziców za sprawą kolejnych snów wróżebnych, Zal „starec” i jego ród pozostawał odtąd pod opieką Simorqa. *Nota bene* „ptasia” inicjacja Zala i jego dochodzenie do wiedzy łudzaco przypomina inicjacje szamańskie, w których symbolika ornitologiczna wiązała się z podróżami do nieba i w zaświaty. Ptaki dysponują w myśl szamanistycznych wyobrażeń wiedzą nadprzyrodzoną, którą mogą darzyć ludzi.

Opanowanie języka zwierząt, przede wszystkim języka ptaków, jest na całym świecie równoznaczne z poznaniem tajemnic Natury i, przez to, zdolnością do prorokowania. (...) Zwierzęta mogą objawiać tajemnice przyszłości, ponieważ uważane są za zbiorniki dusz zmarłych lub epifanie bogów. Nauczenie się ich języka, naśladowanie ich głosów jest równoznaczne z mocą

¹ Por. L. Witkowski, *op.cit.*, s. 12.

² Por. A. Ferdousi, *Księga Królewska. Szahname*, *op.cit.*; A. Krasowolska, przypis 8, s. 103.

³ Por. A. Ferdousi, *Księga Królewska. Szahname*, *op.cit.*, s. 103–104; interpretacja według tej wersji tekstu.

komunikowania się z zaświatem i Niebiosami. Tę samą identyfikację ze zwierzęciem, zwłaszcza ptakiem, odnajdujemy, mówiąc o stroju szamanów⁴ i magicznym locie. Ptaki są przewodnikami dusz. Przeobrażenie się samemu w ptaka lub towarzystwo ptaka wskazuje na zdolność podejmowania, jeszcze przed śmiercią, ekstatycznej podróży do nieba i w zaświaty⁵.

Trudno uznać za przypadek, że właśnie ten na poły nieziemski bohater, wprowadzony przez Simorqę w wiedzę tajemną, zostaje jako jedyny w *Szahname* poddany próbie zagadek, do tego za pomocą istotnego dla tradycji starożytnych ich rodzaju – zagadek kalendarzowych⁶, które wszak dotyczą okrytych najgłębszą tajemnicą praw rządzących światem, a więc całym porządkiem istnienia⁷, jak rozpowszechniona w całej Eurazji zagadka o roku⁸:

Rzeknij mi, z jakich dwunastu cyprysów, rosnących zawsze bujnie i szczęśliwie, wybija wciąż po trzydzieści gałęzi, (...) nigdy mniej ni więcej. [Gdzie one rosną? Na jakiej łące? Rzeknij, jeśli znasz odpowiedź]⁹.

– Najpierw dwanaście wysokich cyprysów, z których ma każdy trzydzieści gałęzi. W roku jest nowych dwanaście miesięcy, a każdy jak młody król na nowym tronie. I każdy po trzydziestu dniach przemija, bo taka jest kolej rzeczy¹⁰.

Odpowiadając kolejno na wszystkie zagadki mobedów (kapłanów zoroastryjskich), Zal udowadnia, że przyswoił sobie nie tylko wiedzę tajemną Simorqę, ale także wiedzę własnej społeczności i może teraz stać się jej pełnoprawnym członkiem, mimo że wychował się jako wyrzutek. Król przyjmuje go zatem do grona poddanych i wyraża zgodę na jego ślub z wybranką¹¹ – co świadczy o dopełnieniu rytuału inicjacyjnego.

Indyjski bohater „opowieści zagadkowej” – Judhiszthira – także poznaje swojego prawdziwego ojca¹² – Dharmę – dopiero po pokonaniu inicjacyjnej próby zagadek, kiedy to boski rodzic uznaje, że nadszedł odpowiedni moment, by się ujawnić, a zatem wtajemniczyć Judhiszthirę. Pytań Jakszy – wcielenia Dharmy – jest więcej niż

⁴ Pióra подарowane przez Simorqę Zalowi wydają się symbolizować właśnie ptasi strój.

⁵ Por. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 108; o domniemanych śladach szamańskich podróży w zaświaty w tradycji irańskiej por. *ibidem*, s. 396 i nast.

⁶ O zagadkach kalendarzowych w Indiach i starożytności grecko-rzymskiej por. I. Milewska, *Duels on Words and Images: the Mahabharata as a treasure-house of riddles*, *op.cit.*, s. 273–289; L. Witkowski, *op.cit.*, s. 86–96.

⁷ Istnieją też hipotezy dostrzegające w Zalu wcielenia starego boga czasu i przestrzeni Zurwana, co rodzaj zadawanych przez mobedów zagadek zdaje się potwierdzać; por. E. Wnuk-Lisowska, *Irański mit kosmologiczny*, Kraków 1996, s. 23.

⁸ Por. L. Witkowski, *op.cit.*, s. 86–110.

⁹ A. Ferdousi, *Księga Królewska. Szahname*, *op.cit.*, s. 152–153.

¹⁰ *Ibidem*, s. 154; różne wersje tej zagadki zwanej „zagadką o roku” rozprzestrzenione są na całym świecie. Zdaniem Aarnego jest ona pochodzenia zachodnioazjatyckiego. Badacz wyróżnia dwie wersje tej zagadki: azjatycką i europejską, w myśl tej klasyfikacji przytoczony fragment należy uznać za wersję azjatycką, por. A. Aarne, *op.cit.*, s. 143, za: L. Witkowski, *op.cit.*, s. 96.

¹¹ Choć nie jest ona Iranką, a pochodzi z innego kraju, co pewnie należy uznać za dodatkowy powód koniecznej inicjacji Zala, jako jedyne go sposobu nawiązania faktycznych więzi z własnym ludem.

¹² Pandu, ojciec Judhiszthiry, unikał spełnienia klątwy, w myśl której miał umrzeć podczas stosunku miłosnego. Jego synowie – Pandawowie – urodzili się z dwóch żon Pandu – Kunti i Madri, przy czym każdy z nich został spłodzony przez innego boga, por. A. Ługowski (red.), *Słownik mitologii hinduskiej*, Warszawa 1994, hasła: ‘Pandur’, ‘Pandawowie’.

pytań mobedów, poza zagadkami podobnymi do cytowanego przykładu z *Shahname* pojawiają się także „zagadki etyczne”, odnoszące się wprost do wiedzy religijno-etycznej¹³. Strukturalnie i znaczeniowo te ciągi zagadek cechuje jednak ekwiwalencja – kompozycja pytań zamyka w sobie najistotniejsze elementy obrazu całego świata. Judhiszthira, podobnie jak Zal, odpowiada na pytania bez zastanowienia, a obie opowieści zdają się odzwierciedleniem swego rodzaju rytuału inicjacyjnego, któremu poddawani mogli być dobrze urodzeni¹⁴.

Jest znamienne, że we wszystkich badanych tradycjach binarnej strukturze zagadki odpowiada mit o porzuconym dziecku i jego ponownym odnalezieniu, ponownych narodzinach. Paralelizm struktury mitu i zagadki rzuca nowe światło na jej inicjacyjne znaczenie, przejawiające się nie tylko w samej próbie pytań, ale w całym związanym z zagadką kontekście. Dzięki umiejscowieniu zagadki w micie, następnie powtórzeniu jej przesłania poprzez symbolikę i strukturę mitu, łatwiej można określić zakres filozoficznych oraz pragmatycznych znaczeń zagadki, co z kolei pozwala wysnuwać wnioski o jej roli w tradycji ludu tworzącego mit.

Zagadka i mit, każde przez właściwe sobie środki wyrazu, komunikują konwergentne treści, o czym zdają się świadczyć przytoczone wcześniej przykłady, przede wszystkim mit Edypa. Komplementarność tych form przejawia się zarówno na symbolicznej płaszczyźnie mitologicznej wizji świata, jak i w obrębie jednej opowieści mitycznej – w metateksie kulturowym i jego konkretnych realizacjach. Zagadka stanowi klucz do symbolicznej, głębokiej interpretacji mitu, a jednocześnie mit w wielości i skomplikowaniu swoich form fabularnych przedstawia zagadkę, zanim zostanie ona wyeksplikowana. Mit, podobnie jak zagadka, ma bowiem naturę symboliczną. Jest to „symbol rozwinięty w opowieści i artykułujący się w czasie i przestrzeni, które nie dadzą się przyporządkować czasom i przestrzeniom znanym z historii i geografii”¹⁵.

Nagromadzenie szczegółów i fabularna forma mitu utrudniają czasem odczytanie zawartych w nim idei, często powtarzanych w różnych, bardziej czy mniej dokładnie rozwiniętych ścieżkach fabularnych. Aby odczytać ideę, należy – jak przy rozwiązywaniu zagadki – wyłuskać wewnętrzną logikę łączącą różne epizody. Powtarzanie tego samego sensu w różnych schematach fabularnych mitu, jak i w różnych formach wyrazu – na przykład w zawartych w micie obok form narracyjnych zagadce i symbolu oraz rytuale – jest charakterystyczne dla świadomości mitologicznej podobnie jak dla kultury ludowej, o której Jerzy Bartmiński pisał w następujący sposób:

Semantyczną odmianą powtórzenia jest paralelizm. Przekazuje on istotne podobieństwa (może nawet identyczności) – przy pozorach inności. Jego filozoficzną podstawą jest założenie jed-

¹³ Zagadki z *Mahabharaty*, tłum. I. Milewska, w: R. Czekalska (red.), *Litერatura indyjska w przekładzie*. *Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004, s. 129–136.

¹⁴ Iwona Milewska jest zdania, że idzie tu o wiedzę wymaganą od „prawego władcy” (*Zagadki z Mahabharaty*, *op.cit.*, s. 339), ale jak się zdaje, mogło tu chodzić o kszatrijów czy rycerzy w ogóle. Potwierdzeniem może być średniopierski tekst opisujący „egzamin” i próby, jakim poddawano pazia na dworze sasanidzkim, *op.cit.*, por. *Husraw ī kawādān ud rēdag-ē*, *op.cit.*

¹⁵ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, *op.cit.*

ności życia w kosmosie i odczucie mistycznej więzi człowieka z całym otaczającym go światem przyrody¹⁶.

Pomiędzy zagadką a mitem

Przeplatanie i wzajemne uzupełnianie się zagadki i mitu przyjmuje także bardzo konkretną postać: powołuje do życia mnogość mitologicznych tworów i zjawisk. Mam tu na myśli tak różnego rodzaju hybrydy – istoty powstające z połączenia cech różnych stworzeń rzeczywistych i fantastycznych, metamorfozy, jakim podlegają bohaterowie mitów – jak również labirynty, które w symboliczny sposób łączą cechy zagadki i mitu.

Trudno o lepsze obrazowe przedstawienie zagadki niż hybryda: istota fantastyczna stanowiąca konglomerat cech różnych rzeczywistych ludzi i zwierząt, tworzący zupełnie nową jakość. Hybryda godzi w sobie elementy różnorodnych form istnienia, symbolizując płynność form bytu. Ten sam mechanizm „jednoczenia się nie zjednoczonych w naturze pojęć”¹⁷ wymienialiśmy jako konstytutywną cechę zagadki.

Zagadka jest figurą graniczną we wszelkich swych przejawach. Zawsze zwraca uwagę na pogranicza. Czasem implikuje zdarzenia na granicy, albo z udziałem granicy. W spersonifikowanej zagadce granice gatunków zwierzęcych się zacierają, a pospolite stworzenia zmieniają kształty. W najslawniejszej zachodniej historii zagadkowej grecki Sfinks czeka poza granicami Teb, aby zadać pytanie dotyczące przekraczania granic i przemian w ciągu ludzkiego życia. Z perspektywy retoryki figura ciemnego podobieństwa podkreśla dziwaczne połączenia, dziwne granie, niejasne pogranicza. Znane linie demarkacyjne są przedstawiane w śmieszny albo kłopotliwy sposób. Rzeczy zmieniają wygląd. W fabułach rozpatruje się kształty i pogranicza, sprawy życia i śmierci. Ustalanie granic zagadki jako gatunku i figury jest zawsze wyzwaniem¹⁸.

Hybryda, jak zagadka, ukazuje niewyczerpane możliwości twórcze ukryte w istnieniu oraz w słowie czy rozumie – sposobach postrzegania świata. Jako forma przecząca normatywnemu porządkowi świata hybryda pozwala odrzucić istniejący ład. Istnienie hybrydy prowadzi do odnowienia świata, do obnażenia niezauważalnych, czy tylko niezauważonych, choć potencjalnie istniejących znaczeń.

Hybrydy nie tylko strukturalnie czy symbolicznie odpowiadają zagadce, są zagadkowe poprzez „tajemnicze, może nawet dziwaczne mieszanie” rodzajów bytów¹⁹. Jak już widzieliśmy, mogą się one pojawiać w micie obok zagadki, aby przez paralelizm wzmocnić jej wydźwięk. Stwory hybrydowe cechuje zazwyczaj wrogość wobec człowieka, która przejawia się albo w ataku fizycznym, albo w zadaniu zagadki – jak to czyni Sfinks. Hybrydy stanowią bowiem jednocześnie ucieleśnienie tajemnicy i praw broniących człowiekowi dostępu do niej.

¹⁶ J. Bartmiński, *Formy obecności sacrum w folklorze*, w: J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska (red.), *Folklor – sacrum – religia*, Lublin 1995, s. 9–19; zwłaszcza: s. 14–15.

¹⁷ T.V. Civ'ân, *op.cit.*, s. 192.

¹⁸ E. Cook, *op.cit.*, s. 244.

¹⁹ *Ibidem*, s. 7.

Podobnie jak zagadka, spotkanie z hybrydą jest próbą, w której trzeba się wykazać sprawnością i rozumem. Homerycki opis podróży pomiędzy Scyllą a Charybdą może być odczytany jako symboliczna ilustracja lekcji unikania pułapek w rozwiązywaniu zagadki. Dwojako Odys pokonuje tę próbę: za pierwszym razem składając potworom ofiarę z towarzyszy według zaleceń czarodziejki Kirke, za drugim zaś samotny, na lichej tratwie ima się podstęp: chwytając drzewo opodal Charybdy, czeka na nim, aż hybryda wypuści jego tratwę z zaciśniętych szczęk. Czy nie inaczej czyni człowiek wobec zagadki zdany na ofiarę i przychylności bogów bądź wielkie niebezpieczeństwo i niepewność losu, gdy zechce polegać na własnym sprycie?

Odyseusz, zdaniem Eleonor Cook, jest bohaterem tego samego rodzaju, co „mniej wprawiony w samoświadomości”²⁰ Edyp. Inni badacze widzą w Odyseuszu relikw z czasów, zanim nastąpiło rozdzielenie bohatera pozytywnego od *trickstera* i w związku z tym zaczęto postrzegać spryt jako cechę negatywną²¹. Następna epoka gloryfikowała innych bohaterów, jak Achilles nieuciekający się do podstępów, lecz dążący zawsze do walki wręcz. Ci dwaj herosi bywają postrzegani jako symbole dwóch rodzajów słowa: otwartego wyrazu myśli (Achilles) i myśli ukrytej za fasadą słów (Odys):

Sprytne wybiegi, do jakich Odys zawsze jest gotów, kłamstwa, których ma zawsze wiele pod ręką, rzucają cień na mowę. Dla Achillesa jest ona jeszcze narzędziem komunikowania swych zamiarów – mówić to czynić przeźroczystym. Inaczej Odys, on potrafi już posłużyć się mową po to, by zniknąć pod fasadą słów i uniemożliwić innym łatwy dostęp do wnętrza. Maskę mowy, którą odsłaniał, odsyłała do jakiejś fikcyjnej, urojonej przestrzeni wewnętrznej, dlatego prawdziwa mogła pozostać nietknięta²².

Mowa Odyseusza tyle odkrywa, co zasłania; ma postać hybrydalną, daleką od klarowności, a jednak bliższą żywej rzeczywistości języka niż idealne, legendarne słowo Achillesa. To mowa, która dostosowuje się do zmieniających się warunków, nie podlegając konwencjonalnym ograniczeniom. Sam Odyseusz daje się poznać jako postać pod każdym względem enigmatyczna. Tułaczka Odyseusza jest bezpośrednim następstwem rzucenia bóstwu wyzwania zagadkowego. Wszak chcąc uniknąć zemsty cyklopów w konsekwencji oślepienia Polifema – syna Posejdona – Odyseusz przedstawił się jako „Nikt”²³. Oślepiiony Polifem naraża się na śmieszność, wzywając pomocy cyklopów w schwytaniu „nikogo”. Dzięki kolejnemu podstępowi rodem z zagadek ludowych²⁴ Odys ukrywa siebie i towarzyszy pod brzuchami baranów, by jako klasyczni dla tradycji zagadkowej ludzie-nie ludzie, barany-nie barany mogli opuścić jaskinię oślepionego, oszukanego, ale jeszcze nie – pokonanego cyklopa. Polifem szuka pomocy u swego boskiego rodzica – Posejdona. I otrzymuje ją: na Odysie mści się okrutnie zagadka, przez którą chciał pokonać boga. Ujawnia się tu w pełni obosieczna natura zagadki: jak sam chciał, staje się „nikim” – traci wszyst-

²⁰ *Ibidem*, s. 13.

²¹ Pierwotna dwoistość bohaterów kulturowych „łączy w jednej osobie zarazem ideę uporządkowania społeczności i kosmosu oraz ich dezorganizację, stan nieporządku”, E. Mielecinski, *op.cit.*, s. 223.

²² M. Janion, S. Rosiek, *Maska mowy*, w: *Maski*, *op.cit.*, s. 183.

²³ Homer, *Odyseja*, *op.cit.*, IX, 385 i nast.

²⁴ Bracia Grimm: przyjdź do mnie boso i w butach, pieszo i jadąc itd., *Mądra wieśniaczka*, w: *Baśnie braci Grimm*, tłum. E. Bielicka, M. Tarnowski, t. I, Warszawa 1982, s. 435–438.

ko, także towarzyszy, i jako bezradny nędzarz walczy z falami, by wreszcie trafić do Itaki, gdzie zalotnicy Penelopy zhańbili także jego dom. Jego towarzysze – barany-nie barany, niczym zwierzęta zostali pożarci przez spotkane po drodze bestie, zwykle hybrydy.

Zarówno w zagadce, jak i w hybrydzie elementy rzeczywistości zwodzą poprzez pozorne podobieństwo do obiektów znanych z codziennego doświadczenia. A jednak pozorne podobieństwo ukrywa podstawowe różnice płynące z zupełnie odmiennego niż codzienny porządku rzeczy. Porządkiem tym jest zasada metamorfozy, nieustannego przeistaczania się rzeczywistości, któremu zawdzięcza ona swoje istnienie i moce twórcze. Owidiusz uczynił ją zasadą fabularną swojego mitologicznego dzieła, podkreślając jej związek z mitem. *Metamorfozy* Owidiusza otwierają takie słowa:

Opowiem, jak się w nowe kształty przemieniały ciała. Natchnijcie mnie bogowie, bo za waszą sprawą działa się te przemiany, a snujcie pieśń odwieczną od początku świata do naszych czasów²⁵.

W mitologicznym świecie, którego podstawą jest jedność istnienia, każdy element może się przekształcić w inny, nawet we własne przeciwieństwo. Granice pomiędzy stworzeniami są płynne, a świat pozostaje w ciągłym ruchu, bezustannie stwarzany na nowo. Gdyby tak nie było, gdyby ciągle trwających procesów zniszczenia nie równoważyły procesy odradzania, świat – wyczerpawszy swą energię – dawno przestałby istnieć²⁶.

Jeden z badaczy nazwał metamorfozy egzemplifikacją jednocześnie całego systemu zagadek i każdej struktury zagadkowej z osobna²⁷. Rzeczywiście świat zagadek to świat nieustających metamorfoz, zanurzony w wiecznym ruchu, w wiecznym stwarzaniu, gdzie rozwiązanie jest tylko etapem niekończącego się procesu. Podobnie formy są tylko momentalnymi przejawami istnienia. To samo prawo metamorfozy spotykamy na niwie opowieści mitycznej.

W mitologii greckiej do metamorfozy dochodzi z woli bogów. Bywa ona łaską wybawiającą bohatera z opresji²⁸, najczęściej jednak stanowi karę za naruszenie tabu czy obrazę bóstwa – człowiek, który bezprawnie wdziera się w domenę transcendencji, zostaje zdegradowany, przekształcony w niższą formę istnienia: zwierzę, roślinę czy kamień. Metamorfoza służy zatem ukryciu tajemnicy i jest karą dla śmiałków, którzy się ważą do niej zbliżyć. Naruszenie *sacrum* może nastąpić nieświadomie, jak w wypadku nimfy Dryope, ukaranej za to, że zerwała kwiat lotosu, nie wiedząc, że to w istocie przemieniona nimfa Lotis uciekająca przed zalotami bożka²⁹. Częściej

²⁵ Owidiusz, *Metamorfozy*, tłum. A. Kamińska, S. Stabryła, wyd. II, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, I, 1–4.

²⁶ O współistnieniu w *sacrum* funkcji metamorfozy i siły ją hamującej por. R. Cailliois, *Człowiek i sacrum*, *op.cit.*, s. 151.

²⁷ T.V. Civ'ân, *op.cit.*, s. 138.

²⁸ W nowej formie bohater nie jest już narażony na niebezpieczeństwo. Za przykład może posłużyć uciekająca przed Apollinem nimfa Dafne zamieniona w drzewo bobkowe. Według innej wersji mitu Dafne została porwana przez Matkę Ziemię na Krete, a w jej miejsce wyrosło drzewo laurowe; por. R. Graves, *op.cit.*, s. 88.

²⁹ Owidiusz, *op.cit.*, IX, 335–396.

jednak chodzi o karę za próbę przechytzenia bogów, a czasem podejmowania rywalizacji, a więc stawiania się na równi z bóstwem. Bardzo znanym przykładem jest przemienienie akadyjskiego króla Likaona w wilka za próbę nakarmienia Zeusa mięsem ludzkim, a więc za próbę oszukania boga przypominającą podstęp Odyseusza³⁰.

Istnieje także inny wymiar metamorfozy: umożliwia ona poszerzenie granic poznania jednostkowego poprzez obserwację świata z odmiennej perspektywy. Jest wtedy podobna do ciężkiej próby inicjacyjnej – jak metamorfoza w osła opisana przez Apulejusza, kończąca się wtajemniczeniem bohatera w misteria Ozyrysa i Izydy³¹. Przemiana może się wiązać z otrzymaniem daru wieszczenia, jak się stało w wypadku Tejrezjasza, który dzięki przemianie zdobył doświadczenie zarówno kobiety, jak i mężczyzny³². Wydaje się to głęboko zrozumiałe, jeśli zwrócić uwagę na fakt, że metamorfoza jest właściwa bogom, którzy często przybierają cudze kształty, by osiąść kobietę – boginię, nimfę czy ziemiankę. Jest to zatem szczególnie rodzaj fortelu. Apollo zgwałcił nimfę Dryope, przemieniwszy się w zółwia, a następnie w węża³³. Podobnie też wielokrotnie przyjmował formę zwierząt Zeus, egzekwując w ten sposób swoją absolutną władzę nad całym światem bogów i ludzi: pierwszą ofiarą gwałtu Zeusa-węża była jego matka Gaja³⁴.

Metamorfozy są także cechą charakterystyczną bóstw indyjskich „o kształtach wielu”³⁵, które zachowały ambiwalencję pierwotnych zjawisk religijnych, a ich zmienne wielorakie kształty są jednym z rozpowszechnionych tematów zagadek indyjskich, jak w poniższym przykładzie:

Jeden bóg pochłonął czterech wielkich duchem,
Kto jest ten, który strażnikiem świata?
Jego, Kapejo, śmiertelnicy nie widzą,
Gdyż w wielu formach, Abhipratarinie, zamieszkuje,
Zaprawdę, pokarm nie został ofiarowany temu, komu przynależy.

Śaunaka Kapeja po namyśle odpowiada:
Oto dusza bogów, stwórcy stworzeń,
Złotożębny, pożeracz, mędrzec,
Powiadają, iż bezkresna jest jego wielkość,
Nie będąc jedzącym, zjada to, co nie jest pokarmem,
Uczniu bramina, jego właśnie czcimy³⁶.

Bóstwa indyjskie przyjmują najrozmaitsze formy, każdemu wyznawcy bóg jawić się może w odmienny sposób, kształt nie stanowi o istocie bóstwa:

³⁰ Por. *ibidem*, I, 211–239.

³¹ Apulejusz, *op.cit.*

³² Istnieją różne wersje mitu, por. „Tejresias” w: P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. J. Łanowski i in., Wrocław 1987.

³³ Por. R. Graves, *op.cit.*, s. 88.

³⁴ *Ibidem*, s. 65–66.

³⁵ RV VIII.29.1.1.

³⁶ Czhandogja Upaniszad IV.3.6.–IV.3.7., tłum. M. Kudelska, za: *Upaniszady*, *op.cit.*

Kiedy bądź ktoś pełen niewzruszonej ufności pragnie czcić mnie pod dowolnym kształtem, ja kształt ten przybieram³⁷.

Wszystkie formy są w rzeczywistości tożsame i kryją za sobą faktyczną jedność, ujawniając jednocześnie złudność bogactwa atrybutów i postaci boskich. Można bowiem opisywać bóstwa w najrozmaitszy sposób, zbliżając się do ich fragmentarycznego zrozumienia. Prawdziwe zrozumienie jest jednak inne – polega ono na pojęciu nieprzystawalności wszelkich form opisu do przedstawienia brahmana, który jest jednocześnie wszystkim i niczym, wymykając się kategoryzacji, a zamiast nich przybierając *'formule imprehensible'* enigmatycznego opisu³⁸. W upaniszadach opis brahmana opiera się wciąż na sprzecznościach, których współistnienie oddaje w jedyny językowy sposób niewyrażalną istotę zagadki brahmana:

To, co znawcy brahmana (...) nazywają nieprzemijającym – akszara,
To nie jest ani namacalne, ani subtelne,
Ni bliskie, ni odległe, ani rozżarzone, ani lepkie,
Bez cienia, bez ciemności, bez wiatru, bez przestworzy,
Nie dotknięte, bez smaku, bez zapachu, bez oczu, bez uszu,
Bez słowa, bez myśli, bez blasku, bez tchnienia, bez oblicza,
Niewymieralne, ani z zewnątrz, ani wewnątrz,
Nic nie zjada, ani przez nic nie jest zjadane³⁹.

W tradycji irańskiej stworzenie ma charakter antagonistyczny, a metamorfoza – pejoratywny. Idealne niegdyś stworzenie Ahura Mazdy nabrało zróżnicowania przez atak złego ducha – Angra Mainju. To pierwotne stworzenie jest pozbawione ruchu, niezmiennie i statyczne, „idealne, ale martwe”⁴⁰. Dopiero atak Angra Mainju powoduje powstanie świata fizycznego, a wraz z nim – ruchu. Zmienność wyglądu i łączenie cech różnych stworzeń to przede wszystkim cecha bytów ahrymanicznych – dewów i czarownic⁴¹, a także zmieniających skórę węży, które wyznawcy zoroastryzmu winni tępić.

Podobnie jak w kosmogonii zoroastryjskiej, w innych mitach irańskich – zwłaszcza w manichejskiej historii stworzenia – powstanie świata i człowieka stanowi konsekwencję ataku królestwa ciemności na królestwo dobra. Im dłużej światło podlega metamorfozom, tym bardziej staje się rozproszone, ideałem jest szybki powrót do matecznika i ucieczka z kręgu zmiennej rzeczywistości⁴².

Jasny podział istnień ziemskich na dobre i złe w tradycji irańskiej jest spowodowany inwersją dawnego aryjskiego układu panteonu bogów⁴³, dla której zagrożeniem było podtrzymywanie kultu dewów. Nawet drobne przekształcenie rytuału, jak

³⁷ M. Jakimowicz-Szah, *Metamorfozy bogów indyjskich*, Warszawa 1983, s. 5. Por. *Bhagawadgita. Pieśń Czcigodnego Pana*, tłum. i oprac. M. Kudelska, Kraków 1995, VII.21.

³⁸ RV 1,88,4; RV 152,5,7, por. J. Gonda, *Notes on brahman*, Utrecht 1950.

³⁹ Brihadaranjaka Upaniszad III.8.8, tłum. M. Kudelska, za: *Upaniszady, op.cit.*

⁴⁰ E. Wnuk-Lisowska, *op.cit.*, s. 41.

⁴¹ Por. A. Ferdousi, *Księga Królewska. Szahname, op.cit.*, s. 236, 243. Wyjątek stanowią bóstwa związane z siłami przyrody, jak wspomniana w rozdziale pierwszym Aredwi Sura Anahita czy Tištrya; por. Jašt VIII: 11–34 – przemiany postaci Tištryi.

⁴² M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych, op.cit.*

⁴³ Por. M. Składankowa, *Bohaterowie, bogowie i demony dawnego Iranu*, Warszawa 1984, s. 45–47.

złożenie ofiary po zmierzchu, powodowało przejęcie jej przez dewy, niezależnie od intencji ofiarnika⁴⁴. Metamorfoza jako zasada nie daje się zaś połączyć z etycznym zróżnicowaniem świata, niesie ona bowiem w sobie elementy ambiwalentne w kategoriach dobra i zła. Dlatego też w zoroastryzmie metamorfoza jest przymiotem stworzenia ahrymanicznego, podczas gdy stworzenie Ormuzda wyznaje inne wartości, jak: stałość, prostolinijność czy prawdomówność.

Sama zagadka podlega metamorfozom, jak ta najbardziej znana traktująca o przemianie – zagadka Sfinksa. Występując we wszystkich omawianych tu tradycjach – co charakterystyczne – przybiera w każdej z nich odmienną postać. W Grecji mówi o przemianach człowieka na różnych etapach życia, w Indiach także skupia się na jedności istnienia w wielości niezależnych form bytu. Nie inaczej w Iranie, gdzie jednak pokazuje jedność organizmu stworzonego z różnych bytów na płaszczyźnie sakralnej. Uniwersalny system znaków używanych przez zagadki skłaniał badaczy do szukania jednolitej klasyfikacji jej motywów w różnych kulturach, co wydaje się ryzykowne, a przy tym niemiarodajne, ponieważ pozostaje w sprzeczności z naturą zagadki. Wymaga ona bowiem rozpatrywania w szerszym kontekście metatekstu kulturowego, ujawniającym jej głęboki sens. Zagadki są podobne do siebie w takim tylko stopniu, w jakim można mówić o identyczności mitów czy symboli w odmiennych kulturach. Główną rolę odgrywa tu zawsze interpretacja całościowa, pozwalająca umiejscowić zagadkę w obrębie tradycji, tak by odczytać skomplikowaną sieć powiązań znaczeniowych.

Tematy i motywy zagadek są formami wędrownymi, podobnie jak w przypadku innych owoców myśli ludzkiej. Wiele cech zagadki wypływających z jej budowy i specyfiki gatunkowej ma charakter uniwersalny, jednak interpretacja konkretnych form zagadkowych powinna iść w parze ze zrozumieniem ich kontekstu kulturowego i metatekstowego. Nie jest ona możliwa bez odpowiedzi na pytanie o okoliczności, w jakich pojawia się zagadka, oraz jej wagę dla całej tradycji. Wiadomości takich nie można uzyskać jedynie na podstawie analizy zbioru zagadek jakiejś wspólnoty, bez uwzględnienia świadectwa innych wytworów kultury, mówiących o zagadce nie mniej niż ona sama.

Ta sama zagadka, pojawiając się w obrębie różnych tradycji kulturowych, nabiera nowych znaczeń i wymaga interpretacji poprzez kontekst, w jakim funkcjonuje. Przykładem tej prawidłowości może być zagadka Sfinksa, której starą wersję można znaleźć w Rigwedzie, gdzie jej sens jest inny niż znany nam z greckiego odpowiednika:

Jednonogi mija dwunogiego a dwunogi pozostawia w tyle trójnogiego, czteronogi przychodzi na wezwanie dwunogiego, pilnując jego stad i służąc mu⁴⁵.

Jednonogi jest w tej wersji interpretowany jako Słońce, dwunogi to człowiek, trójnogi to starzec wsparty na lasce, czteronogi to pies. Podczas gdy posługująca się podobnymi obrazami, powszechnie znana grecka wersja zagadki została wyjaśniona przez Edypa jako opis różnych etapów życia ludzkiego. Już w tym przykładzie

⁴⁴ Ābān Yašt.

⁴⁵ W. Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda. An Anthology*, New York 1984, s. 69.

rozpoznajemy cechy charakterystyczne zagadki indyjskiej i greckiej: podczas gdy ta pierwsza składa się zwykle z katalogu pojęć czy nazw, które trzeba zidentyfikować za pomocą jakiejś wymienionej cechy, w zagadce greckiej podstawową ścieżką interpretacyjną jest forma narracyjna przedstawiająca różne aspekty jednego zjawiska czy rzeczy. W Indiach bowiem, o czym będziemy mówić w następnym rozdziale, zagadka wydaje się wiązać z refleksją nad transcendencją i rytuałem, w której pośredniczy symbol, w Grecji natomiast refleksja taka odbywa się poprzez mit i z nim właśnie związana jest zagadka. Te same elementy służą w każdej z wersji przedstawieniu innego zagadnienia: raz – pozornej wielości świata, innym razem – definicji człowieka uwzględniającej zmienność kształtów i form.

Nawet w obrębie jednej tradycji zagadka nie przybiera skończonej, zamkniętej formy. Często różne jej wersje zmienne w czasie sąsiadują z sobą. Charakterystyczną cechą zagadki jest także powtarzalność podobnych motywów i rozwiązań. Pełnią one funkcję zbioru elementów służących do konstruowania kolejnych zagadek⁴⁶. Wykorzystanie powtarzalnych, toteż zrozumiałych dla członów wspólnoty elementów umożliwia przekazywanie znaczenia w postaci aluzyjnej. Intertekstualność jest często jedynym kluczem do rozwiązania zagadki. Każdy nowy wariant odnosi się do tradycji, którą może potwierdzać lub kontestować, nie może jej jednak nie dostrzegać. Dobrze rozumieli to greccy tragicy, którzy eksponując różne aspekty zagadki Sfinksa, brali udział w swoistej intertekstualnej dyskusji⁴⁷.

Labirynt

Logos bywa porównywany do labiryntu, w którym istnieją różne wyjścia, a jednak człowiek nie radzi sobie ze znalezieniem żadnego z nich i pozostaje uwięziony, wybierając błędne rozwiązania. Nawet jeśli droga przez odpowiadające labiryntowi spirale czy meandry nie jest ślepa, jest okrężna, a sam labirynt ze względu na swoje zamknięcie staje się pułapką i miejscem śmierci⁴⁸. Labirynt przedstawia ograniczenia rozumowej interpretacji świata i niemoc człowieka w jego poznaniu; odzwierciedla on gmatwaninę *logosu* tak prostą, gdy się patrzy z zewnątrz z góry, i zarazem tak niebezpieczną dla tego, kto się w niej zagubi. Znaczenie labiryntu jest analogiczne do znaczenia zagadki, o którym już mówiliśmy.

[Zagadka] w sferze apollińskiej jest tym samym, co w sferze dionizyjskiej labirynt: konflikt pomiędzy człowiekiem a bogiem, ukazany w widzialnym świecie symbolicznie w obrazie labiryntu, zostaje przeniesiony do świata wewnętrznego, do sfery myślenia abstrakcyjnego, gdzie symbolizuje go zagadka. Ale jako archetyp, jako zjawisko pierwotne labirynt jest ni mniej ni więcej tylko zapowiedzią *logosu*, rozumu⁴⁹.

⁴⁶ W tym sensie zagadka przypomina bajkę, w której Władimir Propp wyróżnił powtarzalne funkcje budujące zróżnicowane formy fabularne, por. W. Propp, *Morfologia bajki*, tłum. W. Wojtyga-Zagórska, Warszawa 1976.

⁴⁷ Por. F. Rokem, *op.cit.*, s. 255–270.

⁴⁸ K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, *op.cit.*, s. 90–91.

⁴⁹ G. Colli, *op.cit.*, s. 36.

Labirynt nazwać można zagadką pozawerbalną. Jest on symbolem poprzedzającym słowo, jednak strukturalnie paralelnym do zagadki. Podobnie jak zagadka, labirynt postrzegany jest jako próba inicjacyjna⁵⁰, często widzi się w nim ciało Ziemi-Matki⁵¹. Wkroczenie do labiryntu oznacza tyle samo, co podjęcie wyzwania rzuconego przez zagadkę, a zatem wkroczenie na drogę duchowej przemiany – symboliczną śmierć, po której następować mają ponowne narodziny – wyjście z labiryntu czy rozwiązanie zagadki. W obu tych strukturach ujawnia się niemoc człowieka, którego poznanie pozostaje indywidualne i ograniczone doświadczeniem jednostkowym, podczas gdy – co wyrażane w labiryncie – droga widoczna jest tylko dla tego, kto patrzy z góry, z zewnątrz, przez pryzmat całości – transcendencji.

Labirynt wnosi do mitu enigmatyczne napięcie, porównywalne z tym, jakie tworzy obecność zagadki. Pokonanie Minotaura i znalezienie wyjścia z labiryntu, którego dokonuje Tezeusz, jest paralelne do motywu rozwiązywania zagadki, jest podobnego rodzaju próbą. Minotaur to postać hybrydalna: pół człowiek, pół byk zrodzony z zakazanego związku kobiety ze zwierzęciem. Nie zadaje zagadki, ale sam nią jest, podobnie jak labirynt, przez który wiedzie droga do niego. Tezeusz dzięki swej sile pokonuje w Minotaurze to, co cielesne, jednak aby sprostać zagadce labiryntu, musi szukać u Ariadny pomocy spoza samej enigmatycznej sytuacji. Nić Ariadny, która wyprowadza bohatera z labiryntu, zastępuje ciągłość pojmowania wynikającą z patrzenia z góry, a niedostępną człowiekowi. Sama zaś Ariadna – jak wykazują badania – to pradawna „pani labiryntu”, ważna kreteńska bogini⁵², lub – jak ją przedstawiają niektóre podania – wybranka boga – Dionizosa⁵³. Pomoc Ariadny jest zatem pomocą boską.

* * *

Mit pełni niezmiernie ważną funkcję w przekazywaniu kodu kulturowego kolejnym pokoleniom. Stanowi on szczególnie rodzaj kompendium wiedzy o świecie, a także podaje człowiekowi „najważniejsze *historie*, które ukonstytuowały go egzystencjalnie, a przecież wszystko, co odnosi się do jego egzystencji i właściwego mu sposobu bycia w Kosmosie, dotyczy go bezpośrednio”⁵⁴.

Zagadka funkcjonuje w obrębie tego samego *universum* znaków, a drogą do jej rozwiązania jest zidentyfikowanie na podstawie konceptualnych cech pojęcia, zjawiska czy przedmiotu właśnie w obrębie systemowego obrazu świata⁵⁵. Z zagadek danej tradycji dowiadujemy się wiele o systemie wyobrażeń o świecie, ponieważ to właśnie on jest ich tematem i polem odniesienia⁵⁶. Kazimierz Moszyński dostrze-

⁵⁰ Wtajemniczenia w misteria eleuzyjskie miały przypominać „wędrowkę przez labiryntokształtny świat podziemny”, por. K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, op.cit., s. 90; także: idem, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, op.cit., s. 99.

⁵¹ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, op.cit., s. 181.

⁵² K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, op.cit., s. 87.

⁵³ R. Calasso, op.cit.

⁵⁴ M. Eliade, *Aspekty mitu*, op.cit., s. 17.

⁵⁵ A.V. Golovačeva, op.cit., s. 195.

⁵⁶ V.N. Toporov, op.cit., s. 10.

ga pod tym względem podobieństwo zagadki do baśni, pisząc, że zagadka „nie tylko odkrywa ciemne pospolicie drogi umysłowej twórczości człowieka, lecz zarazem – po dokładniejszym i sumiennym zbadaniu ich korzeni – niemal na pewno rzuci światło na niektóre mityczne i baśniowe wątki”⁵⁷.

Zatem w obrębie mitologicznego systemu zagadka przekazuje te same wyobrażenia o świecie co inne duchowe dokonania wspólnoty, w której funkcjonuje. Możliwości transmisji tradycji, jakie stwarza, są wyjątkowe, ponieważ zagadkę wyróżnia wśród innych wytworów świadomości mitologicznej internalizacja przekazu, szczególnie istotna, gdy chodzi o idee.

Pomiędzy mitem a zagadką wykształciła się też inna, paradoksalna zależność. Dla człowieka epoki hellenistycznej sakralny wymiar mitu nie był już czytelny. Powaga, z jaką mit traktowali dawni mędrcy, skłaniała filozofów do poszukiwania symbolicznego, ukrytego znaczenia za banalnymi na pozór historiami opowiadanymi w mitach⁵⁸. W ten sposób mit przekształcił się dla hellenistów w rodzaj metatekstu, który próbowano interpretować alegorycznie. Bogowie i bohaterowie Homera zatracili archaiczny charakter, stając się w oczach filozofów hellenistycznych alegorycznymi przedstawieniami czy to cnót, czy wad ludzkich, a ich przygody odczytywano w czysto moralnym kontekście:

Rozmaicie odczytywano przesłanie tego niezwykle, poetyckiego świata. Bardzo często eposy rozpatrywane były w kategoriach etycznych, a w postaciach Homera ucieleśniały się wzory (bądź antywzory) ludzkiej moralności. Ponieważ tradycja etyki antycznej to przeważnie walka rozumu z namiętnościami, kapitana okrętu z falami, nietrudno było przekonywać, że brak samoopanowania pojedynczego człowieka, akrasia (akrateia) Parysa była początkiem serii katastrof opowiedzianych w eposach. Dla tak rozumujących egzegetów Homera jego bogowie to pojęcia moralne: Atena to rozum, mądrość, Ares – wojowniczność i gniew, Afrodyta – miłość, pożądanie. Afrodyta czyni kochanków szaleńcami (afronas), stąd jej imię. Homer-moralista opisuje w gruncie rzeczy zwycięstwo rozumu nad ślepyimi impulsami, Ateny nad Aresem i Afrodytą, uczy podporządkowania gniewu i namiętności rozsądce. Przygody Odysa pokazują, jak powinien sobie radzić mędrzec⁵⁹.

W ten sposób ważne szkoły filozoficzne, jak stoicy i cynicy, rozwijały szczegółowe interpretacje dzieł Homera. Szczególnie dopracowaną formę uzyskały one w doktrynie neopłatońskiej, widzącej w Odyseuszu duszę szukającą drogi powrotnej do ojczyzny⁶⁰. Uznano zatem mit za zagadkę, którą trzeba było rozwiązać, by dojść do rzeczywistego poznania zawartych w nim praw i treści. Taka interpretacja mitu właściwa jest gnozie. Nie bez powodu mit kosmogoniczny manichejczyków opiera się na rozbudowanym schemacie zagadki. Jak pisze Paul Ricoeur, w gnozie tylko pozornie dochodzi do oddzielenia mitu od jego funkcji etiologicznej, umożliwiającego interpretację w kategoriach racjonalnych, w istocie zaś gnoza pojmuje mit właśnie jako wyjaśnienie, choć czyni to w inny niż mitologiczny sposób:

⁵⁷ K. Moszyński, *op.cit.*, s. 79–791.

⁵⁸ Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, *op.cit.*, s. 151–154.

⁵⁹ A. Wypustek, A. Krzyszkowska-Wypustek, *Homer i metafizyka, czyli o starożytnych odczytaniach Odysei i Iliady*, „Literatura na świecie” 1996, nr 8–9 (301–302), s. 327–354.

⁶⁰ Por. *ibidem*, s. 338.

Moja hipoteza robocza jest następująca: krytyka pseudo-racjonalnych twórców ma zgubne następstwa nie dla mitu, lecz dla gnozy. To w gnozie pojawia się pozór rozumu. Właśnie gnoza jest tym, w czym krystalizuje się i rozwija etiologiczny moment mitu. Zwłaszcza gnoza zła szuka w rozumie podpory: jak to sam termin wskazuje, *gnoza* znaczy „poznanie”. Między gnozą a rozumem trzeba zaś wybierać⁶¹.

Chociaż wyodrębnienie pojęcia alegorii i symbolu jest dziełem epok późniejszych, nie starożytności, definicja alegorii sformułowana przez Goethego wydaje się nad wyraz trafnie charakteryzować zarówno zjawisko alegoryzacji mitu, jak i racjonalizacji zagadki. Dlatego też przytoczę ją jako podsumowanie niniejszego rozdziału:

Alegoria przemienia zjawisko w pojęcie, a pojęcie w obraz, w taki sposób, że pojęcie w obrazie jest zawsze ograniczone, zachowuje zupełność i wypowiada to samo [...]. Symbol zamienia zjawisko w ideę, a ideę w obraz, w taki sposób, że idea w obrazie pozostaje nieskończenie sugestywna i nieosiągalna, wypowiadając to samo we wszystkich językach, pozostaje przecież niewypowiedziana [...].

Zachodzi wielka różnica między tym, czy poeta sprowadza to, co szczegółowe, do tego, co ogólne, czy też ukazuje w szczególne to, co ogólne. Z postępowania pierwszego rodzaju bierze się alegoria, gdzie to, co szczegółowe, służy tylko jako przykład, jako wzór tego, co ogólne. Drugie jest właściwe naturze poezji; wypowiada ono to, co szczegółowe, nie myśląc o tym, co ogólne ani nie wskazując na nie. Kto wie to, co szczegółowe, ujmuje jako żywe, współzachowuje zarazem to, co ogólne, nie postrzegając go zrazu, chyba że dopiero później (279). Prawdziwy symbol jest tam, gdzie to, co szczegółowe, przedstawia to, co ogólniejsze, ale nie jako sen czy cień, lecz jako żywe, momentalne objawienie tego, czego nie można zbadać (314)⁶².

⁶¹ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, *op.cit.*, s. 156.

⁶² J.W. Goethe, *Maximen und Reflectionem*, Leipzig 1926, za: U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, *op.cit.*, s. 89.

Społeczny wymiar zagadki

Agony zagadkowe

Zagadka była w świecie starożytnym przedmiotem współzawodnictwa. Jej antagonistyczna struktura, element ataku w pytaniu i obrony w odpowiedzi, wreszcie uniwersalny charakter i sakralny wymiar sprawiły, że bardzo wcześnie wyłoniła się tradycja agonów zagadkowych, w których spierali się z sobą już nie bóg z człowiekiem – ale dwóch ludzi¹. Ludyczna forma turnieju bierze jednak początek nie gdzie indziej, jak w zagadce zadawanej przez boga, wymagających interpretacji symbolicznych snach czy wyroczniach, zachowując początkowo tragiczny wydźwięk: konsekwencją przegrania enigmatycznego agonu była utrata życia². Ta praktyka musiała być powszechna, gdyż jej relikty zachowały się we wszystkich badanych tu kulturach. Na podstawie tych samych źródeł można też wnioskować o stopniowym przechodzeniu zagadki do sfery działań ludzkich³.

I tak na przykład w tradycji zoroastryjskiej rozpoznajemy identyczny schemat turnieju zagadek zarówno w jednym z Jasztów, jak i w motywie znanym już z Awesty, a rozwiniętym w średnioperskiej bajce⁴. W tym pierwszym Angra Mainju atakuje Zaratusztrę, proponując mu pojedynek na zagadki, w drugim natomiast pojedynek rozgrywa się już pomiędzy ludźmi: młodym chłopcem i złym czarownikiem, a moce nadprzyrodzone tylko dopomagają antagonistom⁵. Z czasem nawet i bezpośrednia pomoc bóstwa ustępuje miejsca samodzielnym wypowiedziom mobedów⁶ w debatach religijnych przebiegających w formie pytania i odpowiedzi. Przykładem takiej debaty jest *Mātikān-e goğastak-e abāliš*, w której biorą udział przedstawiciele różnych religii, a mobed, odpowiadając na ich pytania, oddala kolejne zarzuty dotyczące swej religii⁷. Porównanie tych źródeł pokazuje ewolucję zagadki w kierunku

¹ G. Colli, *op.cit.*

² W tradycji indoirañskiej, o czym będzie mowa w drugiej części tej książki, rywalizacja słowna stanowiła podstawę rytuału, odzwierciedlając odwieczny konflikt pomiędzy dewami i asurami, por. RV X.71, Yt.13.16 i in., a także: F.B.J. Kuiper, *The Ancient Arian Verbal Contest*, „Indo-Iranian Journal” 1960, Netherlands, Vol. 4, No. 4, s. 217–281.

³ Por. K. Rakowiecka-Asgari, *The remains of riddle competitions in ancient Iranian, Greek and Indian literature*, w: *Proceedings of the Ninth Conference of the European Society for Central Asian Studies*, T. Gacek, J. Pstrusińska (eds.), Newcastle upon Tyne 2009, s. 291–298.

⁴ *Historia młodego z rodu Frijanów*, *op.cit.*

⁵ Oba teksty zostaną szczegółowo omówione w dalszej części książki.

⁶ Zoroastryjskich kapłanów.

⁷ Być może jest to reminiscencja rzeczywistych dyskusji toczonych na dworach kalifów por. A.F. Farroxxādān, *Mātikān-e goğastak abāliš hamrāh bā matn-e pahlavi, bargardān pārsi, vāženāme va āvānevisi*, tłum. E.M. Nāzer, Tehrān 1375 (1996).

ku dyskursu doktrynalnego, w którym – mimo antropomorfizacji – konsekwentnie zachowuje ona postać języka sakralnego.

Jeszcze dalej idzie tradycja grecka, gdzie dochodzi do *sui generis* sekularyzacji agonów zagadkowych. W najstarszych przykładach antagonistami są wieszczkowie, a przedmiotem rywalizacji wiedza natchniona. Według przekazu Hezjoda wieszczek Kalchas miał na przykład spytać innego wieszczka, Mopsosa – wnuka legendarnego wieszcza Tejrezjasza – o liczbę owoców na pobliskim drzewie figowym. Mopsos nie tylko odpowiedział na to pytanie, ale nawet określił ich wielkość. Powodzenie Mopsosa doprowadziło do natychmiastowej śmierci pokonanego Kalchasa⁸:

Tak odrzekł i uznano, że prawdziwie odgadł ilość i miarę, a wówczas sen śmiertelny owładnął Kalchase⁹.

W rozwoju historycznym rywalizacja staje się domeną świecką, niewymagającą pomocy nadprzyrodzonej czy natchnienia wieszczego. Agon zagadkowy nie dotyczy też wtedy – jak w Iranie – kwestii religijnych i nie wymaga związanej z nimi wiedzy. Przeradza się natomiast w agon dialektyczny. Ewolucję agonów zagadkowych w pytanie dialektyczne oddaje szeroki zakres semantyczny greckiego słowa *‘problema’*, które może oznaczać: ‘rzecz rzuconą, coś wystającego’, ‘przeszkodę’, ‘zaporę i osłonę’, ‘przykrywkę, płaszczyk, pretekst, pozór’, ‘obronę przeciw czemuś’, a także ‘zadanie, sprawę, trudność’¹⁰. W drugim polu znaczeniowym *‘problema’* mieściła się właśnie zagadka, z czasem natomiast wyrazu *‘problema’* zaczęto używać na oznaczenie wstępnego zagadnienia poruszanego w dyskursie dialektycznym¹¹. Podobnie też *‘proballein’* oznacza jednocześnie ‘zadawać zagadkę’ i ‘pytanie dialektyczne’¹².

Ciągłe powtarzanie zagadki było konieczne dla odnawiania świata i utrwalania świętej wiedzy, jak długo zachowała ona swoją głęboko sakralną naturę, stąd występowanie agonów zagadkowych w ramach rytuału, częste zwłaszcza w Indiach, gdzie w skodyfikowanej formie ciągu pytań i odpowiedzi towarzyszą ofierze¹³:

Podczas świętych uroczystości współzawodniczy się więc w tego rodzaju wiedzy [w rozumieniu, o jakim była mowa w poprzednich rozdziałach – przyp. K.R.], ponieważ z wypowiedzeniem słowa ożywa wpływ na ład kosmiczny. Rywalizacja w świętej wiedzy ugruntowana jest najgłębiej w kulcie, stanowiąc jeden z jego istotnych składników. Pytania, jakie kapłani-ofiarnicy zadają sobie nawzajem kolejno, albo w odpowiedzi na wyzwanie, są w najpełniejszym znaczeniu tego słowa zagadkami, które w formie swojej i tendencji są absolutnie podobne do zagadek, uprawianych przy okazji gier towarzyskich. Funkcja takiej sakralnej rywalizacji w zagadkach ujawnia się szczególnie wyraźnie w tradycji wedyjskiej. Podczas wielkich uroczystości ofiarnych turnieje te stanowią równie istotną ich część, co sama ofiara. Bramini rywalizują z sobą w *jātavidyā*, w znajomości początków, lub też w *brahmodya*, co najlepiej oddać można jako wypowiadanie rzeczy świętych¹⁴.

⁸ Por. Hezjod, fr. 278, w: G. Colli, *op.cit.*, s. 55.

⁹ Strabon, *Geografia*, XIV, 1.27. tłum. za: G. Colli, *op.cit.*, s. 55.

¹⁰ O. Jurewicz, *op.cit.*, t. II.

¹¹ G. Colli, *op.cit.*, s. 76; H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, *op.cit.*, s. 349.

¹² G. Colli, *op.cit.*, s. 77.

¹³ Por. I. Milewska, *Duels on Words and Images: the Mahabharata as a treasure-house of riddles*, *op.cit.*, s. 275.

¹⁴ J. Huizinga, *op.cit.*, s. 155.

Także w tradycji indyjskiej agon zagadkowy przechodzi metamorfozę tematyczną oraz formalną. W wedach jest ściśle związany ze składaną bogom ofiarą, tylko ona może bowiem zapewnić powodz

enie w rywalizacji, której przedmiotem są zagadki dotyczące samej ofiary i jej kosmicznych ekwiwalentów bądź atrybutów boskich¹⁵. Do bogów trzeba się modlić o sukces w turnieju:

Niech sprzyjają mi dziś Rada i Publika
Obie córki nieodłączne Pradžapata
Niech i On zawładnie mną, gdy go napotkam
A przemówię wzniośle w czas turnieju!

Znamy, Rado, twoje imię
Zowiesz się igraszką
Niechaj przyjmą moje słowo
Ci, co w kręgu Rady siadą

Wszak ja od siedzących w Radzie
Chwałę wziąłem już i wiedzę
Przeto w tym turnieju, Indro
Uczyń mnie szczęsnym zwycięzcą

A myśl waszą, co hen błdzi
Tam lub owam przywiązana
Ją dziś tutaj zawracamy
Wasza myśl niech spocznie we mnie!¹⁶

W epoce brahman zagadka rytualna zaczyna ustępować miejsca rozważaniom o sensie rytuału, a wedyjskie *barahmodya* przybierają postać zbliżoną do pouczania uczniów przez nauczyciela¹⁷. Podobna forma jest rozpowszechniona także w upanisadach, w których wiedza przestaje być domeną boską, a człowiek dochodzi do niej poprzez samodzielną refleksję i medytację popartą przez nauki mistrza. Można było przekazywać ją jedynie uczniowi bądź synowi¹⁸. Nawet jeżeli mistrz nie zechce udzielić uczniowi nauki, gdy osiągnie on odpowiednią doskonałość w staraniach i ascezie, zwierzęta i żywioły zaczynają go nauczać¹⁹, co świadczy o istnieniu naturalnej granicy ludzkich starań, po której przekroczeniu siłą rzeczy dochodzi do wtajemniczenia, inaczej niż w Grecji czy nawet Iranie, gdzie bóstwo samo decyduje, czy wtajemniczyć śmiertelnika, a nawet czy przyjąć jego ofiarę²⁰.

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 156.

¹⁶ *Atharwaweda* VII.12.1–4, tłum. C. Galewicz, za: *Atharwaweda. Hymny wybrane*, tłum. H. Marlewicz, C. Galewicz, Kraków 1999.

¹⁷ Por. K. Mylius, *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004, s. 58–61.

¹⁸ Por. *Upaniszady*, *op.cit.*, s. 161.

¹⁹ Por. opowieść o Satjakamie, któremu nauki udzieliły byk, ptaki i ognie, Czhandogja Upanisad IV.10.5 i nast.

²⁰ Ābān Yašt, wielokrotnie.

W upaniszadach zmienia się też charakter wiedzy będącej teraz zrozumieniem substancjalnej jedności bytu²¹. Taka wiedza jest przedmiotem pouczeń mistrza, dysput i rywalizacji pomiędzy mędrcami i królami²². Uwalnia ona człowieka od wszelkich ograniczeń:

Widzący to śmierci nie widzi, ani choroby, ani żadnego bólu,
Widzący to widzi wszystko i wszystko wówczas osiąga (...) ²³.

W eposie pojawia się jeszcze inny gatunek zagadek, wspomniane już zagadki „etyczne”, zostaje natomiast nadal utrzymana tradycja rywalizacji w zagadkach, nosząca cechy swoistego rytuału inicjacyjnego²⁴.

Inicjacja i społeczna funkcja zagadki

Zagadka jest istotnym elementem inicjacji, sprawdza bowiem zarazem wiedzę pretendenta, jak i jego spryt oraz inteligencję, należy „do skarbcza najintymniejszej wiedzy, powierzanej wyrostkom podczas inicjacji, jest jednym z najbystrzejszych wytworów i ćwiczeń niedoświadczonego umysłu”²⁵.

Sam schemat zagadki ma wymiar inicjacyjny: pytanie jest rodzajem próby, którą młodzieniec musi przejść pomyślnie – co w tym wypadku oznacza podanie prawidłowej odpowiedzi. Jako że jej prawidłowość wypływa ze zgodności z obrazem świata wspólnoty, rozwiązanie zagadki świadczy o posiadaniu przez poddawanego próbie wiedzy i znajomości świata niezbędnej do funkcjonowania w roli dojrzałego członka społeczności. O samodzielności świadczy spryt, często niezbędny do rozwiązania zagadki, a będący *de facto* umiejętnością kreatywnego poruszania się w obrębie wiedzy wspólnoty. Jednocześnie zagadka bada umiejętność wchodzenia w interakcje z innymi członkami zbiorowości, a więc przystosowanie społeczne kandydata²⁶. Obie funkcje często łączą się w jednej zagadce, jak to znalazło wyraz w historii sasanidzkiego kandydata na paźia, którego zapytano: „która potrawa jest najsmaczniejsza?”²⁷. Odpowiadając, że ta, którą się je, będąc głodnym, chłopiec dowiódł umiejętności koniecznych w życiu dworskim: kreatywności w operowaniu tradycją, sprytu i inteligencji, zyskując sobie przychyłność króla.

Zagadka jest częstym elementem inicjacyjnym w tradycji indoirañskiej, gdzie, jak się wydaje, przeprowadzanie próby należało do kompetencji króla lub odbywało się

²¹ C. Galewicz, *O upaniszadach*, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie*. Cracow *Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004, s. 345–346.

²² Będzie o tym mowa w następnym rozdziale.

²³ Por. Czhandogja Upaniszad VII.26.2, tłum. M. Kudelska, *Upaniszady*, *op.cit.*

²⁴ Por. I. Milewska, *Duels on Words and Images: the Mahabharata as a treasure-house of riddles*, *op.cit.*, s. 273–289.

²⁵ K. Moszyński, *op.cit.*, s. 932.

²⁶ Por. K. Rakowiecka-Asgari, *Uwagi o edukacyjnych aspektach zagadki w starożytnej Grecji, Iranie i Indiach*, w: C. Galewicz, J. Pstrusińska, L. Sudyka, *Miscellanea Eurasiatica Cracoviensia – zrozumieć Eurazję*, Kraków 2007, s. 223–232.

²⁷ Por. *Husraw i kawādān ud rēdag-ē*, *op.cit.*, s. 232–246.

w jego obecności, a pytającymi byli kapłani. Przykładem może być powtarzająca się w upanisadach historia młodego bramina Śwetaketu, który po przybyciu na dwór króla jest przez niego poddawany pytaniom²⁸, czy opowieść o kandydacie na pa-
zia odpytywanym przez króla perskiego²⁹, czy inne przytaczane już tutaj fragmenty tekstów. Jak pisze Cezary Galewicz:

Najbardziej żywą i obrazową część upanisadów stanowią dialogi. Są najczęściej taką czy inną wariacją schematu inicjacyjnego, który budowany jest wokół sytuacji przekazu wiedzy tajemnej, do jakiego dochodzi podczas podniosłej, niekiedy zapewne prowadzonej głosem ścisłym, rozmowy pomiędzy nauczycielem i uczniem, ojcem i synem, mistrzem i adeptem (...). Kontekstowi takiego rodzaju dialogów podporządkowana jest zapewne konstrukcja zdań i większych ustępów tekstów upanisadowych, obfitująca w liczne powtórzenia i struktury charakterystyczne dla literatury ustnej typu inicjacyjnego³⁰.

Schemat inicjacyjny odnajdujemy także w historii Edypa: jako dziecko przechodzi on rytualną śmierć, dłuższy czas przebywa z dala od ojczyzny, gdzie – poradziwszy się wyroczni – otrzymuje w zaszyfrowanej formie wiedzę o swoim przeznaczeniu, następnie zaś zabija ojca i – rozwiązawszy zagadkę Sfinksa – zajmuje miejsce u boku matki na ojcowskim tronie. Wszystkie te działania dają się usytuować w schematach inicjacyjnych, w których powtarzają się motywy rytualnej śmierci, czasowego przebywania inicjowanych chłopców poza siedzibą wspólnoty, walki z ojcem i – co nie powinno już chyba dziwić – próby w postaci zagadki³¹.

Rozwiązanie zagadki własnego pochodzenia, niemożliwe dla Edypa, którego prowadzi to do zguby, pojawia się w różnych konfiguracjach w mitach i podaniach inicjacyjnych i służy, jak się wydaje, rozpoznaniu wysokiego pochodzenia neofity³². To także upodabnia zagadkę do symbolu w jego najbardziej pierwotnym znaczeniu:

Co to jest *symbol*? Jest to przede wszystkim techniczny wyraz języka greckiego, oznaczający skorupę pamięci. Podejmujący przyjaciela gospodarz domu wręcza mu tzw. *testera hospitalis*, tzn. przełamuje skorupę, sam zatrzymuje połowę a drugą daje gościowi, aby, jeśli po trzydziestu czy pięćdziesięciu latach jakiś jego potomek zawita znów do tego domu, można się było po złożeniu skorupki w całość wzajemnie rozpoznać. Starożytny paszport: oto pierwotny, techniczny sens symbolu. Jest to coś, po czym rozpoznaje się kogoś jako dawnego znajomego³³.

W przypadku Edypa pytanie o pochodzenie jest jednoznaczne z rozwiązaniem zagadki własnego imienia (Oidipos)³⁴. Znajomość imienia jest w magicznym światopoglądzie zarazem samopoznaniem i poznaniem własnej tradycji, a jako taka naturalnie posiada wymiar inicjacyjny. Tak jak samopoznanie jednostki następuje poprzez identyfikację w grupie, tak też następuje ekwiwalencja natury magicznej pomiędzy tajemnicą całej wspólnoty i poszczególnych jej członków.

²⁸ Por. np. Brihadaranjaka Upaniszad VI.2.1 i nast., w: *Upaniszady*, *op.cit.*

²⁹ Por. *Husraw i kawādān ud rēdag-ē*, *op.cit.*, s. 232–246.

³⁰ C. Galewicz, *O upanisadach*, *op.cit.*, s. 345.

³¹ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, *op.cit.*

³² O rozpoznawaniu wysokiego rodu na podstawie zagadki wspomina K. Moszyński, *op.cit.*

³³ H.G. Gadamer, *Aktualność piękna*, *op.cit.*, s. 42.

³⁴ Por. V. Ivanov, *Struktura indoeuropejskich zagadok-kennigov i ich rol' v mifopoëtičeskoj tradicii*, w: T.M. Nikolaeva (ed.), *op.cit.*, s. 118–142.

Śladów podobnej tradycji można się dopatrzeć we wspomnianej opowieści o Zalu z *Szahname*, w której inicjacyjny charakter pogłębiony jest dodatkowo – poza wygnaniem i próbą zagadek – poprzez ptasią symbolikę. Jeżeli uznać Zala za postać Zurwana, pytania o pojęcia związane z czasem, a więc właśnie z naturą Zurwana, należałyby do zagadek pochodzenia. W upanisadach natomiast znajdujemy historię chłopca, który został dopuszczony do nauki u mistrza dzięki odpowiedzi na pytanie o pochodzenie, którą uznano za godną bramina:

Wtedy udał się do Gautamy Haridrumata i poprosił:
Pragnę wieść życie ucznia wiedzy o brahmanie,
Pozwól mi, Czcigodny, być twym uczniem...
Wtedy go spytał: Z jakiego rodu, mój drogi, pochodzisz?
Satjakama odpowiedział: Nie wiem, Panie, do jakiego rodu przynależę,
Spytałem matki, a ona tak mi rzekła:
W młodości wiele podróżowałam, w wielu domach służyłam,
W ten sposób Cię mam, dlatego nie wiem, jaki jest twój ród,
Ja mam na imię Dżabala, twe imię Satjakama,
Odpowiadaj, że jesteś Satjakama, syn Dżabali.
Przeto jestem Satjakama, syn Dżabali, Panie.

Gautama tak do niego powiada:

Nikt poza braminem nie mógłby tak tego objaśnić, przynieś drewno, mój drogi, będę cię uczył, nie minąłeś się z prawdą³⁵.

Znajomość własnego pochodzenia to także znajomość odsłaniającego idee i wartości wspólnoty abstrakcyjnego wymiaru języka, który konsoliduje i umożliwia istnienie wewnątrz grupy. To, innymi słowy, dostęp do wspólnej tajemnicy.

Przekazywana często w enigmatycznej postaci tradycja społeczności jest czynnikiem ściśle konsolidującym. Tajemnice poznania wymagają ochrony, z drugiej strony sam sposób ich przekazywania – tradycja mitologiczna, symbol, rytuał, zagadka – sprawia, że są one zrozumiałe tylko dla wtajemniczonego w system symboliczny, to znaczy dla członka społeczności. W tym aspekcie zbiór zagadek danej społeczności przypomina zbiór nazw zastępczych stosowanych w tajnym języku, w którym niektórzy dopatrują się zresztą wpływów zagadki³⁶ i – bez dopuszczenia do tajemnicy – stanowi tekst całkowicie hermetyczny.

Posiadanie wspólnej tajemnicy powoduje z jednej strony poczucie wspólnoty, z drugiej stwarza potrzebę chronienia jej, co tym bardziej zbliża do siebie ludzi. Taka świadomość w istotny sposób wspiera tworzenie tożsamości grupowej, odmiennej od sąsiednich społeczności. Pełnoprawnym członkiem ludu jest zatem ten tylko, kto posiadał zgromadzone przez pokolenia tajemnice i kto myśli i działa zgodnie z nimi. Bez inicjacji w zbiorową mądrość nie byłoby to możliwe.

Każde społeczeństwo prymitywne posiada spójny zespół tradycji mitycznych, pewną „koncepcję świata”, która właśnie jest stopniowo odsłaniana nowicuszowi w trakcie jego inicjacji. Nie chodzi tylko o pouczenie we współczesnym tego słowa znaczeniu. Neofita staje się godny świętej nauki dopiero po duchowym przygotowaniu. Albowiem wszystko to, czego dowiaduje

³⁵ Czchandogja Upaniszad IV.4.2–5, tłum. M. Kudelska, za: *Upaniszady*, *op.cit.*

³⁶ Na ten temat pisze J.M. Kasjan, *Polska zagadka ludowa*, *op.cit.*, s. 116–117.

się o świecie i egzystencji ludzkiej, nie stanowi „wiedzy” w znaczeniu przydawanym temu słowu dziś – informacji obiektywnych, dających się w nieskończoność poprawiać i wzbogacać. Świat jest dziełem Istoty nadprzyrodzonej; dziełem boskim, a przez to świętym w samej swej strukturze. Człowiek żyje we wszechświecie, który – nadprzyrodzony z pochodzenia – jest również święty w swej „formie”, niekiedy nawet w swej substancji. Świat ma pewną „historię”: jego stworzenie przez Istoty nadprzyrodzone i wszystko to, co nastąpiło później, a mianowicie: przybycie herosa kulturowego lub Przodka mitycznego, ich działalność kulturowa, przygody demiurgiczne, wreszcie ich zniknięcie³⁷.

Poza rolą sakralną i poznawczą zagadka posiada bardzo istotne funkcje społeczne. Umożliwiając komunikację abstrakcyjnych idei poprzez system odniesień do realiów życia grupy, przenosi ona transcendencję w wymiar ludzki. Poszerzając zakres dialogu społecznego o sprawy ukryte, zagadka prowadzi do udialogizowania łączącej społeczność sfery idei. Realizuje w ten sposób funkcję jednoczącą języka, o której w wedach powiedziano:

Kiedy mędrcy Mowę kształtowali sercem
Tak jak oddzielają ziarno od plew sitem
Spólnie czyniąc, wnet poznali smak spólnoty
A jej znak pomyślny odcisnęli w słowie³⁸.

Zagadka, budując znaczenie poprzez dialog, znaczenie intersubiektywne, prowadzi do nawiązania głębokiej więzi pomiędzy podmiotami, które ją realizują. W społeczności, dla której zagadka jest żywym, sakralnym językiem, ta jej cecha jest szczególnie ważna, bowiem w miarę jak zagadka jest powtarzana – a ze względu na przetrwanie świata musi być powtarzana – więzi pomiędzy członkami społeczności ulegają odnowieniu i zacieśnieniu.

W sferze społecznej zagadka działa zatem podobnie jak w sferze językowej czy fizycznej. Pluralizm zagadki prowadzi do odnowienia hierarchii społecznej – w myśl filozofii zagadki jedynym, co daje jednostce wyższość nad innymi, jest wiedza, a wszelka władza nią niepodparta pozostaje nieuzasadniona.

Podobna logika odbija się w upaniszadach, gdzie królowie bez wahania proszą o nauki mędrców, co jest odbierane przez dwór jako wyraz cnoty³⁹, a bramini nie poczytują sobie za ujmę zostania uczniem kszatriji:

Odpowiada Gautama: Wszyscy wiedzą, że mam wiele złota,
Krów, koni, służebnic, kobierców i szat.
Bądź szczodry, Czcigodny, wobec ludzi w tym,
Co niezmierzone, nieskończone i niewyczerpane [czyli w wiedzy – przyp. K.R.].
Jeżeli tak, Gautamo, winieś tego szukać, tak jak zwyczaj każe.
„Zgłaszam się do ciebie, Panie, jako uczeń”.
Z takimi słowami, od starożytnych czasów,
Do nauczyciela przychodzili uczniowie.
Gautama tak postąpił i został uczniem.

³⁷ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, op.cit., s. 8.

³⁸ Sukta o wiedzy, RV X.71.2, za: M. Kudelska (red.), *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, Kraków 2002, s. 18.

³⁹ *Z Upaniszadu Kauszitatów*, op.cit., s. 223–228; s. 223.

Król rzekł: Gautamo, nie chcę obrazić ciebie ani twoich przodków,
Lecz tej wiedzy jeszcze nigdy nie otrzymał żaden bramin,
Jednak tobie ją wyjawię, bo któż mógłby odmówić twojej prośbie⁴⁰.

Interakcje i relacje tworzone przez zagadkę mają charakter poziomy, jedynym warunkiem jest równoważna zdolność obu stron do sprostania próbie. Dlatego nie dziwi w takiej konwersacji zamiana ról ucznia i nauczyciela, kiedy okazuje się, że uczeń niespodziewanie przewyższa mistrza:

- Na próżno nigdy nie wszczynaj dysputy słowami: „Pouczę ciebie o brahmanie!”.
- I rzekł mu jeszcze takie słowa:
- Zaprawdę o tym, kto sprawcą jest prawdziwym tych Puruszów, którego czynem jest to wszystko, o nim trzeba ci się wprawdzie dowiedzieć.
- I powrócił Balaki z naręczem dREW na opał mówiąc:
- Niechaj zostanę twoim uczniem!
- Wówczas rzekł mu Adżataśatru:
- Czyż nie jest to „pod włos”, by kszatrija na naukę przyjmował bramina? Przyjdź jednak, a będę cię nauczał!⁴¹

Zagadka czyni zatem interakcje społeczne żywymi i wciąż odnawianymi, przenosi dynamikę dialogu w życie społeczne, cementując je w ten sposób, odnawiając i chroniąc przed rozkładem.

⁴⁰ Brihadaranjaka Upaniszad, VI.2.7–8, tłum. M. Kudelska, za: *Upaniszady*, *op.cit.*

⁴¹ Kausitaki Upaniszad IV.19.4–8, za: *Z Upaniszadu Kausitaków*, *op.cit.*, s. 227.

Edukacja przez zagadkę

Dla człowieka dawnego sprawność i śmiałość oznaczały moc, wiedza natomiast oznaczała moc czarnoksiężską. W istocie każda poszczególna umiejętność była dlań umiejętnością świętą, tajemną – czarnoksiężską wiedzą. Dla niego bowiem właściwie wszelka wiedza była bezpośrednio uwarunkowana łańcem kosmicznym. Uregulowany bieg rzeczy, narzucony i ustalony przez bogów, utrzymywany w formie kultu dla zachowania życia i pomyślności ludzkiej, owo *ṛtam*, jak brzmi jego starohinduska nazwa – strzeżony jest w szczególności przez wiedzę człowieka o rzeczach świętych i tajemnych, ich nazwach oraz o pochodzeniu świata¹.

Wiedza niebędąca zbiorem konkretnych informacji, a wszechogarniającą podstawą zrozumienia, która stanowi jednocześnie źródło wszelkich informacji, jest niezmiernie trudna do przekazania. Wtajemniczenie w taką wiedzę wymaga szczególnej metody edukacyjnej. Nie wystarczy bowiem wpoić adeptowi wiadomości, trzeba uczynić to w taki sposób, aby posiadane przez niego informacje umożliwiły mu postrzeganie całego świata w konkretny sposób, to znaczy rozumienie złożonego systemu znakowego, jakim jest obraz świata społeczności. Proces taki musi być rozłożony w czasie i – przede wszystkim – wymaga szczególnych narzędzi. Jego mechanizmy przypominają nieco edukację kulturową dzieci, współcześnie badaną i opisywaną przez Michaela Tomasello. Oto jego opis nad wyraz adekwatny do tradycyjnego modelu edukacji:

Aby w pełni zrozumieć bardziej złożone konstrukcje językowe, dziecko musi pojąć, że wypowiedź dorosłego, poza wyrażeniem pewnej intencji komunikacyjnej jako całości, zawiera możliwe do wyizolowania elementy symboliczne, z których każdy odgrywa w owej całościowej intencji odrębną rolę. Inaczej mówiąc, dziecko musi nauczyć się, że różne symbole językowe zawarte w złożonej wypowiedzi dzielą scenę odniesienia na odrębne elementy percepcyjne/pojęciowe i że dwa zbiory elementów – symboliczne i te, do których się odnoszą – muszą jakoś odpowiadać sobie wzajemnie².

Aby w pełni przyswoić sobie złożone, abstrakcyjne konstrukcje językowe i „odziedziczony konglomerat”, który ma się stać podstawą jego interpretacji świata jako członka grupy, człowiek musi je spotykać na wielu płaszczyznach poznawczych. Jeszcze ważniejsza niż pouczenia i obserwacja dorosłych jest *kolaboratywna* forma nauki³, pozwala ona bowiem na zrozumienie całej sieci zależności pomiędzy przedmiotami, słowami i tradycyjnymi reakcjami ludzkimi.

¹ J. Huizinga, *op.cit.*, s. 155.

² M. Tomasello, *op.cit.*, s. 196.

³ *Ibidem*.

Wydaje się, że poza rytuałem zagadka jest bodaj najbardziej rozpowszechnioną postacią kolaboratywnej metody dydaktycznej, której dostępny jest abstrakcyjny dyskurs o tematyce sakralnej. Wchodząc za pomocą zagadki w interakcje z dorosłymi czy bardziej doświadczonymi członkami społeczności, adept uzyskuje wiedzę nie przez wykład zasad, ale poprzez dialog, któremu początkowo przysłuchuje się podczas agonów, a z czasem sam także staje się jego podmiotem. W ten sposób internalizuje on tajemnicę: stopniowo jest wprowadzany w strukturę grupy czy społeczności i w jej wiedzę.

Zagadka łączy w naturalny sposób dwie sfery aktywności: po pierwsze jest ona „grą umysłu nakierowaną na rozwój technik myślenia”, po drugie ma konkretne zastosowania życiowe⁴. Dlatego zagadka konweniuje z innymi metodami edukacyjnymi, co jest szczególnie widoczne w upaniszadach, gdzie znajdujemy opisy wtajemniczeń w nauki mistrza, poprzedzonych, a nawet przeplatanych zadaniami praktycznymi, zarówno kształtującymi niezbędne do nauki cnoty⁵, jak i ukazującymi wiedzę i w sposób praktyczny, i symboliczny. Fakt, że do ucznia prawidłowo wypełniającego swe powinności zaczynają mówić zwierzęta i żywioły, można odczytać także jako swego rodzaju obrazowe przedstawienie zagadki w procesie dydaktycznym, którego jest ona jednocześnie elementem i naturalną konsekwencją. Jako forma dydaktyczna zagadka rodzi się w relacji mistrz–uczeń i służy przekazywaniu systemu wiedzy. Trzeba czasu, zrozumienia i przygotowania adepta, by pojedyncze zagadki ułożyły się w obraz świata.

W Iranie śladem podobnej roli zagadki w przekazywaniu wiedzy jest niewątpliwie rozpowszechnienie formy pytań i odpowiedzi w tekstach średnioperskich. Dotyczy to przede wszystkim tekstów religijnych, zapisywanych najczęściej w postaci dialogowej. Taka forma ma ogromne zalety: pomaga w budowaniu autorytetu tekstu, przez personalizację wykładu ułatwia jego zapamiętanie, porządkuje wiedzę, dzieląc ją na mniejsze, łatwiejsze do przyswojenia porcje. Nie bez powodu forma dialogowa rozpowszechniła się także w filozofii greckiej. Uprawiana przez Sokratesa metoda majeutyczna opiera się na tych samych zaletach dydaktycznych pytania i dialogu.

Dydaktyczne walory zagadki wiążą się z dwoma istotnymi dziedzinami: przekazywaniem kodu kulturowego i kształtowaniem dyscypliny logicznej koniecznej do interpretacji najmniejszych fragmentów rzeczywistości w uniwersalnym kontekście znaczeniowym. Wydawać by się mogło, że zagadka siłą rzeczy służy przede wszystkim drugiemu celowi – szeroko pojętemu rozwojowi techniki myślenia. Trzeba jednak pamiętać, że zagadka jest równie mocno jak wszystkie inne twory świadomości mitologicznej uwarunkowana obrazem świata społeczności, w jakiej funkcjonuje. Swoją tematyką, strukturą, ujęciem zagadnień, a wreszcie poprzez zakres możliwych odpowiedzi i ich odniesienie do pytania zagadka przekazuje kod kulturowy, z którego wyrasta. Czyni to nie tylko w poszczególnych realizacjach, ale także poprzez cały system zagadek stanowiących element tradycji. Ten metatekst, będąc w nieustannym użyciu, jest znany wszystkim członkom grupy i odgrywa bardzo istotną rolę dydaktyczną.

⁴ T.V. Civ'ân, *op.cit.*, s. 188.

⁵ Por. Czhandogja Upaniszad IV.4.5 i nast., w: *Upaniszady*, *op.cit.*

Wpływ społeczeństwa czy też, jak wolalbym powiedzieć, wpływ kultury – to znaczy wszystkich instytucji istniejących w społeczności, rozmaitych tradycyjnych mechanizmów, takich jak język, technologia, wzory stosunków społecznych – na jednostkę ma miejsce w stopniowym procesie kształcenia. Przez proces kształcenia rozumiem wpływ tradycyjnych wzorców i norm kulturowych na rozwijający się organizm ludzki⁶.

Dychotomia pomiędzy pytaniem i odpowiedzią sprawia, że logiczna struktura zagadki wydaje się jej najistotniejszym elementem. Tymczasem dzięki odwróceniu uwagi słuchacza od przekazywanych informacji zagadka zyskuje niezwykłą siłę sugestywności. Podobnie jak pytanie, którego założenia nie budzą wątpliwości pytanego skupionego na przedstawionej w pytaniu niewiadomej, przez co moc oddziaływania na rozmówcę informacji zawartej w pytaniu jest większa⁷. Forma pytania i odpowiedzi nie jest postrzegana jak wypowiedź subiektywna, a pozory obiektywizmu czynią z niej formę bardziej wiarygodną.

Kod kulturowy jest zbyt skomplikowanym zespołem zależnych od siebie idei i wyobrażeń, aby przekazać go w formie pouczenia. Wyraża się on poprzez mity i symbole, jednak aby słuchacz mógł go sobie przyswoić, konieczny jest klucz do ich prawidłowego odczytania. Klucz taki nabywa się na wspomnianej drodze nauki kolaboratywnej – poprzez uczestnictwo w doświadczeniu życiowym grupy, które przygotowuje do obcowania z abstrakcyjnymi strukturami wyobraźni zbiorowej. Zagadka stanowi tu ułatwienie – obnaża rządzące tą wyobraźnią schematy, pokazuje ich konkretne implikacje, a także przekazuje potrzebne do zrozumienia obrazu świata wiadomości⁸. Zagadka obnaża sam proces uczenia się i ukazuje jego etapy.

Według proponowanej przez dziewiętnastowiecznego uczonego Roberta Petscha klasycznej już klasyfikacji zagadki dzielą się na *prawdziwe* i *nieprawdziwe*. Pierwsza grupa zawiera takie zagadki, w których odpowiedź jest zakodowana w pytaniu i właściwa jego interpretacja prowadzi wprost do rozwiązania⁹. Zagadki nieprawdziwe to takie, których rozwiązanie wymaga posiadania *a priori* jakiejś wiedzy, odpowiedzi nie da się bowiem wywnioskować z samego pytania.

Taki podział jest wtórny i nie odpowiada zagadce w omawianej w tej pracy fazie rozwoju¹⁰. W społeczności, dla której zagadka jest żywą mową i sposobem rozumienia świata, nie ma bowiem różnicy pomiędzy sprytem i sprawnością umysłową a wiedzą, są one równoprawnymi narzędziami zrozumienia świata, które może nastąpić jedynie dzięki ich współlistnieniu. Oba są w równym stopniu częściami tej samej tradycji: czy mowa o schemacie myślowym, który pozwala odnaleźć w pytaniu wskazówki dotyczące odpowiedzi, czy też o apriorycznej wiedzy. Posiąść umiejętność rozwiązywania zagadek oznacza posiąść ją w stosunku do wszystkich możliwych w obrębie danej tradycji pytań i odpowiedzi¹¹, niezależnie od tego, jak zostały

⁶ B. Malinowski, *op.cit.*, s. 378.

⁷ Por. o perswazyjnej mocy pytania K. Ajdukiewicz, *op.cit.*, s. 278–286.

⁸ Por. K. Rakowiecka-Asgari, *Uwagi o edukacyjnych aspektach zagadki w starożytnej Grecji, Iranie i Indiach*, *op.cit.*, s. 223–232.

⁹ „True riddle”; por. E. Cook, *op.cit.*, s. 120.

¹⁰ Por. K. Rakowiecka-Asgari, *Uwagi o edukacyjnych aspektach zagadki w starożytnej Grecji, Iranie i Indiach*, *op.cit.*

¹¹ A. Kaivola-Bregenhøj, *op.cit.*, s. 12.

sformułowane. Dopiero na płaszczyźnie zagadki zdesakralizowanej można mówić o różnicach pomiędzy pytaniem o wiedzę a pytaniem wymagającym sprytu i logicznego myślenia.

Rozwiązanie zagadki wymaga żelaznej logiki i drobiazgowego oglądu rzeczywistości. Zagadka rządzi się własnymi, jasno określonymi prawami, które trzeba odszukać w gmatwaniu nieistotnych szczegółów, utrudniających znalezienie rozwiązania, będące w istocie odkryciem pewnego – często zaskakującego – sposobu rozumowania¹². Niezbędnym warunkiem rozwiązywania zagadki jest dyscyplina myślenia. Właśnie ją rozwijają zagadkowe agony, w których współzawodnicy mierzą się z kolejnymi pytaniami i odpowiedziami.

Poprzez zagadkę dochodzi do lakonicznego i konkretnego sformułowania myśli, któremu towarzyszy narastająca sublimacja językowych form wyrazu. Tak język, jak i myśl muszą podjąć dyskusję na tematy abstrakcyjne i transcendentne, dla której z jednej strony odniesieniem jest zespół wyobrażeń i przekonań wspólnoty, z drugiej zaś świat fizyczny, z którego wyrastają kategorie językowe i pojęciowe. Zagadka jest bowiem świadectwem takiego etapu rozwoju spekulacji filozoficznej, kiedy słowo i myśl poruszają się w ramach zewnętrznych wobec siebie form i zjawisk, a swoje znaczenie wywodzą z pojęć właściwych światu fizycznemu jako dostępnemu im odbiciu transcendencji.

Porównując z sobą teksty – wedy z jednej strony, a brahmany czy upaniszady z drugiej – można zaobserwować wyraźnie ustępowanie zagadek symbolicznych i rytualnych zagadkom filozoficznym¹³. Te ostatnie stanowią często etap pośredni pomiędzy zagadką jako pierwotną formą refleksji nad światem a spekulacją filozoficzną. Świadectwem takiego etapu rozwoju myśli w bardzo już wyrafinowanej postaci są upaniszady:

Uważa się na ogół, iż w kręgach myślicieli, w których powstały, nie wykształcono nigdy sztuki argumentacji i dowodzenia, a teksty, które przetrwały do naszych czasów, operują raczej tezami, porównaniami i analogiami, odwołując się niejednokrotnie do świadectwa wspólnego doświadczenia raczej niż argumentów logiki¹⁴.

Agony zagadkowe przyczyniły się w bardzo istotny sposób do wyćwiczenia myśli, umożliwiającego długie dysputy na abstrakcyjne filozoficzne tematy – właśnie agony zagadkowe dały początek agonom dialektycznym¹⁵, a dzięki dialektyce wypracowany został warsztat umożliwiający dalszy rozwój filozofii.

W tej kultowej rywalizacji rodzi się filozoficzne myślenie, nie z *samej* tylko zabawy, lecz w *świętej zabawie*. Mądrość ćwiczy się tutaj jako sztukę świętą. Filozofia rozwija się tu w formie ludycznej, Kosmogoniczne pytanie, w jaki sposób wszystko, co istnieje na świecie, stać się mogło właśnie takie, jest pierwotnym zajęciem ludzkiego umysłu¹⁶.

¹² Por. V.N. Toporov, *op.cit.*, s. 10–17.

¹³ Por. K. Mylius, *op.cit.*, s. 61.

¹⁴ C. Galewicz, *O upaniszadach, op.cit.*, s. 345–346.

¹⁵ Świadectwem tego jest rozwój terminologii dotyczącej początkowo zagadki, a następnie dialektyki w języku greckim, por. podrozdz. *Agony zagadkowe*.

¹⁶ J. Huizinga, *op.cit.*, s. 157–158.

Z czasem ćwiczenia umysłowe prowadzą do wypracowania języka abstrakcyjnego, dla którego fizyczne analogie przestają być konieczne, sam w sobie bowiem stanowi złożony system znaczeniowo-symboliczny. Wtedy zagadka przeradza się w pytanie dydaktyczne, a agon zagadkowy w agon dialektyczny. Wraz z zanikiem tragicznego rozdarcia pomiędzy możliwościami poznawczymi człowieka a możliwościami komunikacyjnymi języka, które charakteryzuje zagadkę, znika też jej groźny, agresywny wymiar. Pytanie dialektyczne jest zagadką przeniesioną ze sfery boskiej w sferę ludzką¹⁷. Logika kształtowania myśli poprzez twarde zasady dialogu pozostaje jednak ta sama, umożliwiając dalszy rozwój filozofii.

Te same cechy zagadki, które czynią ją użyteczną dydaktycznie, kształtując zarazem mechanizmy myślenia oraz przekazując wiedzę i kod kulturowy, mogą jednocześnie zmieniać zagadkę w narzędzie propagandy. Jak zauważa badacz, „fakt, że pytania są przeznaczonymi dla adresata *zadaniami do rozwiązywania*, umożliwia m.in. pobudzanie go do myślenia”, ale także „sterowanie jego świadomością, wprowadzanie elementów mowy własnej w obręb mowy cudzej (...)”¹⁸. Ułatwiająca zapamiętywanie i internalizację materiału forma dialogowa, budując autorytet tekstu, umożliwia zarazem skuteczne przekazywanie doktryny. Taka forma zmniejsza krytycyzm odbiorcy, kierując jego uwagę na interpersonalną – przynajmniej z pozoru – sytuację, a odwołując ją od meritum przekazywanej informacji. Wielka sugestywna moc pytania, którego założenia przyjmowane są łatwiej niż podobne treści w postaci twierdzeń¹⁹, otwiera możliwość manipulacji przy użyciu zagadki; podobnie sakralna aura otaczająca tę formę i jej autorytet jako nośnika świętej wiedzy, a także kodu kulturowego.

Te cechy zagadki szczególnie dobrze zrozumieli i wykorzystali mbedowie odpowiedzialni za propagandę zoroastryjską w sasanidzkim Iranie. W ich rękach zagadka stała się narzędziem przekazywania doktryny religijnej sformułowanej tak, by stać się podstawą bytu państwowego. W licznych katechizmach z tego okresu pouczenia religijne przekazywane są za pomocą pytań i odpowiedzi, co z jednej strony zapewnia *encyklopedyczny* podział materiału ułatwiający jego szybsze przyswajanie i znajdowanie potrzebnych informacji, z drugiej natomiast podnosi wiarygodność przekazywanych tą drogą pouczeń i prowadzi do ich automatycznej internalizacji przez czytelników. Forma ta wywodzi się wprost z awestyjskich zagadek i dialogów, pozbawiona jest jednak ich szczerości w odkrywaniu świata, którą zastępuje w tym wypadku scholastyczna dydaktyka.

Taki sposób porządkowania materiału bardzo się rozwinął po najeździe arabskim, służąc podniesieniu na duchu prześladowanych wyznawców religii, a także jako wyraz przekonania, że tylko trwanie przy tradycyjnych formach wierzeń i obyczajów może zapewnić zoroastryzmowi przetrwanie w opresywnych warunkach²⁰.

¹⁷ G. Colli, *op.cit.*

¹⁸ E. Kasperski, *Funkcje pytań w twórczości Norwida*, w: E. Czaplewicz, E. Kasperski, *Dialog w literaturze*, Warszawa 1978, s. 117–162; s. 162.

¹⁹ Por. K. Ajdukiewicz, *op.cit.*, s. 281, oraz K. Rakowiecka-Asgari, *Poetyka pytania. Analiza zjawiska w poezji Qejsara Aminpura*, *op.cit.*, s. 10–11.

²⁰ M. Boyce, *Zaratusztrianie. Wiara i życie*, tłum. Z. Józefowicz-Czabak, B.J. Korzeniowski, Łódź 1988, s. 204.

Od XV wieku forma skodyfikowanego pytania i odpowiedzi była wykorzystywana w kontaktach Parsów – zoroastrian zbiegłych do Indii – ze społecznością współwyznawców w Iranie, przybierając postać pytań, na które irańscy mobedowie przysyłali odpowiedzi²¹. Dało to asumpt do powstania nowych katechizmów, będących *de facto* kolejnymi interpretacjami starych przepisów religijnych – pomiędzy Parsami i zaratusztrianami w Iranie nie było zasadniczych różnic doktrynalnych ani obrzędowych, a pytania dotyczyły zazwyczaj szczegółów rytuału.

²¹ Chodziło zwłaszcza o szczegóły rytuału, por. M. Boyce, *Zaratusztrianie. Wiara i życie*, *op.cit.*, s. 227–228.

Starsza siostra filozofii

Indywidualna refleksja nad zagadką stanowi załączek refleksji filozoficznej. Człowiek poszukuje w niej już nie tylko symbolicznego odwzorowania rzeczywistości w słowie, ale słowa, które by tę rzeczywistość opisywało i wyjaśniało. Obcowanie z zagadką, zwłaszcza agony zagadkowe, przygotowały mechanizmy refleksji intelektualnej umożliwiające przeniesienie zagadki na jeszcze bardziej abstrakcyjny poziom, wyabstrahowanie jej z podłoża kulturowego, z którego wyrastała jako element tradycyjnego widzenia świata.

Dialektyka rozumiana jako „sztuka prowadzenia rzeczywistej rozmowy” jest sztuką „kontynuacji zapytywania, to zaś znaczy, że jest sztuką myślenia”¹. Konieczność uaktualniania zagadki, która pierwotnie wynikała z koncepcji cyklicznie odradzającego się świata, przechodzi w dialektyce w „sztukę kontynuacji zapytywania”, dążącą do obnażenia całej prawdy o rzeczywistości, do którego archaiczna zagadka nie dążyła, a co więcej nie uważała za możliwe. Mądrość zagadki archaicznej jest mądrością symboliczną, syntetyczną, nie ma natomiast natury analitycznej. Początki filozofii greckiej to świadectwo stopniowego przechodzenia od jednego modelu do drugiego.

Myśl pierwszych filozofów greckich zdaje się jeszcze bardzo bliska obrazowej formie logicznej upanisad. Świat jawi się im jako wielka zagadka bytu, której rozwiązanie dawałoby odpowiedzi na wszystkie pytania i prowadziło do odkrycia prawa rządzącego wszystkimi bytami.

Nie bez powodu początki filozofii łączą się z myślą teologiczną, tą samą, która stanowi istotę zagadki. Rozwinięcie metod spekulacji logicznej nie łączyło się ze zmianą tematu zainteresowań filozofów. Stąd też pierwszymi tematami filozofii greckiej jak i indyjskiej są podstawy istnienia i kosmogonia – problemy podstawowe dla zagadkowego postrzegania rzeczywistości. U zarania tej myśli leży krytyczny ogląd tradycji, w którym próby definicji są poprzedzone przez negację, w jakiej odnajdujemy z łatwością ślady twardych praw dydaktyki wypracowanych przez zagadkę. Ksenofanes, podważając antropomorficzne wyobrażenia bogów, mówi przecież jeszcze językiem zaczerpniętym z przedstawień mitologicznych, choć z nimi polemizuje. I tak jego wywód przybiera postać zagadki:

Jeden jest bóg największy pomiędzy bogami i ludźmi,
Ani z wyglądu śmiertelnym podobny, ani z myśli.
Cały widzi, cały też myśli i cały też słyszy.
Siłą swego rozumu bez trudu wszystkim on wstrząsa².

¹ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, *op.cit.*, s. 338.

² Ksenofanes, *O naturze*, fr. 26–28, tłum. J. Danielewicz, w: J. Danielewicz (oprac.), *Liryka starożytnej Grecji*, *op.cit.*, s. 332.

Enigmatyczna forma takiej definicji powoduje, że badacze nie są zgodni co do poglądów Ksenofanesa na istotę bóstwa i podczas gdy jedni uważają, że nie wyraża on jeszcze panteistycznych idei, a przygotowując dopiero miejsce takiej koncepcji filozoficznej, nie wychodzi poza podważenie ludzkiej formy bogów³, inni są zdania, że:

Sam Ksenofanes rozumiał zapewne bóstwo raczej w myśl późniejszych panteistów niż teistów; raczej jako czynnik wewnętrzny świata niż jako pozaświatową potęgę. Było to zgodne z duchem pierwotnej hilezoistycznej filozofii; świat posiada boską siłę w sobie, która porusza go i kieruje nim, nie potrzebuje więc akcji bóstwa z zewnątrz⁴.

Niezależnie od tego, czy już Ksenofanes w pełni skonceptualizował tę teorię, czy też – jak chce Jaeger – myśl ta rozwinęła się dopiero u późniejszych panteistów, zdaje się ona nie odbiegać daleko od zawartej w zagadce ekwiwalencji pomiędzy różnymi formami istnienia, pomiędzy makro- i mikrokosmicznymi wymiarami.

To jednak nie jedyny wkład zagadki w filozofię. Wyczerpujące omówienie roli zagadki w narodzinach filozofii przedstawił w swej wybitnej pracy Giorgio Colli⁵. Najważniejsza dla tego zagadnienia jest filozofia Heraklita, w której Colli dostrzega – nie bez racji – ucieleśnienie zagadki.

Heraklit rozumie istnienie jako sieć zagadek, u których podłoża leży *logos* rozumiany jako wspólna wszystkim bytom zasada:

Ludzie winni się starać zrozumieć leżącą u podstaw wszystkiego spójność rzeczy; wyraża ją λόγος, wzór lub element ładu wspólny wszystkim rzeczom⁶.

Heraklit nie stara się jeszcze, jak późniejsi filozofowie, łączyć w spójnym logicznym systemie antagonizmów, które dostrzega w świecie. Jego myśl odnosi się z pokorą do *coincidentia oppositorum*, nie do zjednoczenia na płaszczyźnie ludzkiego doświadczenia, co – jak mówiliśmy – jest również ideą cechującą myślenie mitologiczne. Dlatego też język Heraklita to nadal język zagadki – naturalnego odbicia paradoksów budujących świat, w którym „mądrość polega na tym, by poznać myśl, która wszystkim kieruje”. Jak twierdzi badacz, podstawowa dla myśli Heraklita jest doktryna jedności przeciwieństw, którą ilustrują zarówno przykłady kosmologiczne, jak i ludzkie doświadczenia, uzyskujące w jego języku znaczenie symboliczne, jak wojna, którą uznaje on za „ojca wszystkich, wszystkich króla”⁷.

Nie bez powodu zatem już w starożytności nazywano Heraklita „człowiekiem mówiącym zagadkami”⁸. Mądrość Heraklita ma postać zagadki i poprzez zagadkę próbuje się on zbliżyć do poznania zasady wszechrzeczy:

³ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, *op.cit.*, s. 92.

⁴ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. I, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, wyd. X, Warszawa 1983, s. 34.

⁵ G. Colli, *op.cit.*

⁶ Heraklit B.39, tłum. za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *op.cit.*, s. 190.

⁷ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, *op.cit.*, s. 184–185. Tłumaczenie fragmentu Heraklita (B53, πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς...) za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *op.cit.*, s. 196.

⁸ Tak się wyrażał o Heraklicie Tymon z Fluntu. *Nota bene* już wówczas te słowa miały charakter drwiny, por. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *op.cit.*, s. 188.

A zatem zagadka podniesiona do wymiaru kosmosu jest wyrazem tego, co ukryte, boga. Cała wielość świata, cała jego złudna zmysłowość jest splotem zagadek, cieniem boga, podobnie jak splotem zagadek są też słowa mędrca, te uchwytnie przejawy, będące śladem tego, co ukryte. Ale zagadkę trzeba formułować jako sprzeczność (...). A Heraklit nie tylko używa w większości swoich fragmentów sformułowań ze sobą sprzecznych, ale także utrzymuje w nich, że otaczający nas świat nie jest niczym innym, jak tylko jedną ludzącą nas tkaniną, uplecioną ze sprzeczności. Każda para sprzeczności jest zagadką, a jej rozwiązanie to jedność, to bóg za tym ukryty. Toteż Heraklit mówi: *Bóg jest dniem i nocą, zimą i latem, walką i pokojem, sytością i głodem*⁹.

Po Heraklicie żaden filozof nie postrzegał już świata w kategoriach logiki zagadkowej. Zagadka nie zniknęła z filozofii, ale straciła rangę podstawowej zasady bytu i zrozumienia. Tym samym straciła też swój pierwotny charakter. Zagadka kształtowała *logos* poprzez dyskurs i ciągle odwoływanie się do realiów pozajęzykowych, nie tylko do opisu świata fizykalnego, ale także – może przede wszystkim – do opisu *sacrum*. Cechą zagadki było zatem przywoływanie *logosu* do porządku wszędzie tam, gdzie niesiony potokiem słów i pojęć oddalał się on od poznania pozajęzykowego. Zagadka bowiem stała na granicy *logosu* i przedmiotu opisu, a raczej łączyła je, kiedy jeszcze nie dostrzegano ich substancjalnej odmienności. W tym sensie zagadka była gwarantem zachowania pierwotnej idei *logosu*.

Mędracy epoki archaicznej – a postawa taka przetrwała do czasów Platona – rozumieli rozum jako „dyskurs” o czymś, jako *logos*, który jedynie „mówi”, jedynie wyraża rzecz odmienną, sprawy innego rodzaju. To, co powiedzieliśmy o wieszczaniu i zagadce, może nam pomóc zrozumieć tę kwestię: rozum próbuje w jakiś sposób wyrazić właśnie tamto podłoże religijne, tamte doświadczenia uniesień misteryjnych, a w tym celu ucieka się do pośrednictwa zagadki. Później ten początkowy impuls, jakim kierował się rozum, został zapomniany: już nie rozumiano aluzyjnej funkcji rozumu, faktu, że to właśnie rozumowi przypadło wyrażać metafizyczne rozdarcie, a wobec tego uznano „dyskurs” za coś, co posiada własną autonomię, może za zwykłe lustro odbijające przedmiot niezależny, oderwany od swego podłoża, a nazywany racjonalnym, czy może wręcz za coś, co samo jest substancją. Tymczasem rozum narodził się niegdyś jako coś dopełniającego, jako echo, którego źródło znajduje się w tym, co ukryte, leży gdzieś poza rozumem, a tego, co ukryte, nie można w pełni pokazać, można jedynie na to naprowadzać za pomocą takiego właśnie „dyskursu”. Kiedy już do nieporozumienia doszło, trzeba by konsekwentnie wynaleźć nowe sformułowania, całe nowe struktury, uwzględniające nowy już punkt widzenia, dostosowane do prawa, które by ogłosiło autonomię rozumu, które by oddzieliło od niego wszystko to, z czego rozum się wywiódł. Tymczasem w dalszym ciągu zachowywano jeszcze cały jego gmach, przestrzegano pierwotnego *logosu*, który był tylko środkiem pomocniczym, bronią we współzawodnictwie, symbolem coś ujawniającym, a który z autentycznego, jakim był kiedyś, został przekształcony w *logos* zafalszowany¹⁰.

W miarę oddzielania się spekulacji filozoficznej od teologicznej oraz w miarę upodmiotowienia narzędzia, jakim był *logos*, postępuje swego rodzaju sekularyzacja i marginalizacja zagadki: zmieniają się już nie tylko metody, ale także sam przedmiot badania – świat nie jest już postrzegany jako sakralna jedność, a wiedza nie jest już wiedzą o całości rzeczy, ale coraz bardziej się różnicuje. Uwolnio-

⁹ G. Colli, *op.cit.*, s. 68–69.

¹⁰ *Ibidem*, s. 87–88.

ny od obowiązku dochodzenia prawdy rozwój retoryki prowadzi do uwiarygodnienia jawnie sprzecznych sądów, celem przestaje być bowiem zrozumienie całościowe, a zaczyna nim być rozwijanie myśli samej w sobie. Tendencje te, widoczne już u sofistów, nasilają się i ostatecznie krzepną w myśli greckiej od czasów Platona, a sprzyja im – jak sądzi Giorgio Colli – literacka forma, która odtąd staje się, wspierana przez retorykę, właściwym polem współzawodnictwa filozofów świadomych jej dystansu wobec oryginalnej formy rozważań filozoficznych, których celem było dojście do rzeczywistych prawd¹¹. Zdaniem Collego retoryczno-literacka postawa jest tym, co przekształca mędrca w filozofa. Być może retoryka aż nazbyt dobitnie udowodniła złudność ostatecznego poznania.

W ten sposób zagadka staje się narzędziem retorycznym, a w konsekwencji przekształca się w coraz bardziej abstrakcyjną formę pytania filozoficznego. Zachowuje jednak swoją fundamentalną cechę: nadal wymaga ciągłego uaktualniania odpowiedzi i nadal wyraźnie widoczny jest prymat odpowiedzi nad pytaniem. Podobnie też jak zagadki, pytania filozoficzne funkcjonują w obrębie metatekstu, który same tworzą. Pomimo zgody na rozczłonkowanie rzeczywistości filozofia zachowuje bowiem ambicje opisu całościowego, jakim była zagadka.

Pytanie filozoficzne, podobnie jak zagadka, nie posiada jednej możliwej odpowiedzi, lecz przeciwnie, *ex definitione* jest takim rodzajem pytania, które ewokuje coraz to nowe, często sprzeczne z sobą rozstrzygnięcia. Pojawianie się nowych odpowiedzi stanowi o aktualności i wadze pytania filozoficznego, co także jest reminiscencją starożytnej zagadki. Nie powinno zatem dziwić, jak bliska koncepcji epistemologicznej zagadki jest analiza pytania współczesnego filozofa:

Pośród niezliczonej ilości apriorycznych lub oczywistych prawd, dzięki którym, jak wszyscy sądzą, rozwija się, a z powodu których w istocie zagubiła się myśl ludzka, najmocniej utrwaliło się twierdzenie, że pytania zadaje się wyłącznie po to, by otrzymać na nie odpowiedzi. Kiedy pytam: która godzina, czemu równa jest suma kątów w trójkącie, jaki jest ciężar właściwy rtęci, czy Bóg jest sprawiedliwy, czy wola jest wolna, czy dusza jest nieśmiertelna, chcę – i nikt nie ma co do tego wątpliwości – otrzymać na te pytania konkretne odpowiedzi. Lecz pytanie pytaniu nierówne. Kto pyta, która godzina albo jaki jest ciężar właściwy rtęci, ten rzeczywiście domaga się konkretnych odpowiedzi – i odpowiedzi takie całkowicie go zadowolają. Lecz ten, kto pyta, czy Bóg jest sprawiedliwy albo czy dusza jest nieśmiertelna, ten chce czegoś zupełnie innego – jasne i wyraźne odpowiedzi doprowadzają go do szaleństwa albo do rozpacz. Jak to ludziom wytłumaczyć? Jak im wyjaśnić, że gdzieś, po przekroczeniu pewnej granicy, dusza ludzka tak się odmienia, iż nawet mechanizm myślenia staje się inny? Lub lepiej byłoby powiedzieć, że o ile myślenie pozostaje, o tyle dla mechanizmu nie starcza już miejsca¹².

¹¹ *Ibidem*, s. 100.

¹² L. Szestow, *op.cit.*, s. 466–467.

II. Medium kodu kulturowego

Dialekty uniwersalnego języka – zagadka indoirañska a zagadka grecka

Obrazowo można porównać zagadkę do języka o ustalonych prawach podlegających do pewnego stopnia zróżnicowaniu w ramach dialektów. Lokalne warianty realizują ogólne prawa języka zagadki w sposób uwarunkowany procesami społeczno-historycznymi, kształtującymi tradycję intelektualną wspólnoty, a zatem i jedną z jej form – zagadkę. Wydaje się, że zagadka jako pytanie ma charakter uniwersalny i może zostać z powodzeniem przeniesiona z jednego kontekstu kulturowego w inny. Natomiast zagadka rozumiana jako tekst obejmujący obok pytania różne, także potencjalne, ale społecznie akceptowalne, odpowiedzi i funkcjonująca w metatekście zagadek, który z kolei stanowi część metatekstu kulturowego, jest tworem społecznym. Kształtuje się ona i zmienia w procesie historycznym, w miarę zbierania przez wspólnotę doświadczeń. O ile do tej pory zajmowaliśmy się przede wszystkim cechami gatunkowymi zagadki, teraz kierujemy uwagę na indywidualne cechy badanych kultur, wpływające na kształtowanie się w nich tradycji zagadki.

Analiza zagadek znanych nam ze starożytnych tekstów omawianych tu kultur pozwala wyróżnić *sensu largo* dwie tradycje: indoirañską i grecką. Ta pierwsza nie zachowała ciągłości, dzieląc się już w starożytności na indyjską i irańską. Za jej pełniejszy wyraz należy uznać wariant indyjski, z uwagi na większą liczbę źródeł świadczących o istotnej funkcji zagadki w Indiach, a także wobec tego, że w tradycji irańskiej doszło do zawłaszczenia zagadki przez propagandę doktrynalną zoroastryzmu, która w znacznym stopniu ograniczyła jej dalszy rozwój i naturalne przechodzenie w dywagację filozoficzną. W tradycji indyjskiej i greckiej natomiast można na podstawie dostępnego materiału wnioskować o ewolucji zagadki prowadzącej do przeobrażenia się w myśl filozoficzną, a zatem można mówić o pełnym cyklu rozwoju zagadki. Cykl ten jednak ma inną postać w Indiach, a inną w Grecji.

Najogólniej rzecz można, że zagadka indyjska pyta o zjawiska, czy to należące do świata przyrody czy duchowe, określane nie zwykłymi nazwami, lecz przez symboliczne wskazania albo odniesienia mityczne¹. Zdecydowana większość zagadek dotyczy wyjaśnienia pojedynczego aspektu czy symbolu, które wymagało znajomości mitologii, języka, gramatyki czy retoryki², to znaczy wiedzy osiągananej w procesie kształcenia. Rozwiązanie zagadki nie przekraczało zatem ludzkich możliwości, a zamiast złożonych strukturalnie zagadek spotykamy tu całe litanie następujących po sobie pytań wraz z odpowiedziami, co wydaje się jasno wskazywać na z góry usta-

¹ L. Sternbach, *op.cit.*, s. 18.

² *Ibidem*, s. 106.

lone schematy agonów zagadkowych³. Znajduje to także potwierdzenie w powtarzaniu się identycznych, niezróżnicowanych jeśli chodzi o warianty odpowiedzi, zagadek w różnych sanskryckich dziełach literackich⁴. Współczesny czytelnik może odnieść wrażenie, że ma raczej do czynienia z listą pytań o charakterze katechetycznym niż z zagadkami, a prawdziwe zróżnicowanie tej tradycji następuje dopiero, kiedy zagadka staje się formą rozrywki, a komplikacja przydaje jej w tej mierze walorów⁵.

Jakże inaczej jawi się zagadka grecka. Ona także wymaga odczytania symbolicznych przedstawień, a jednak nie przedstawień pojedynczych aspektów rzeczy i zjawisk wyabstrahowanych z całości, ale traktowanych jak złożony obraz, w którym nie mniej istotna niż poszczególne elementy jest ich relacja. Wzorec dla zagadki greckiej stanowią słowa wyroczeni albo sen symboliczny, nie można jej zatem wyjaśnić dzięki nabytej w procesie kształcenia wiedzy, ale trzeba dokonać interpretacji podobnej do interpretacji boskich słów i znaków. Zagadka dotyczy tajemnicy nieoswojonej, wlewającej się ze świata boskiego w ludzki⁶. Fragmentaryczny ogląd rzeczy jest bezsilny wobec konieczności interpretacji całościowej, a tylko ta może zapewnić uniwersalne rozwiązanie zagadki:

Zagadka jest mitycznym sformułowaniem niezdolności języka do stworzenia pełnego znaczenia, dokładnie tak jak labirynt jest mitycznym przedstawieniem zaproszenia do nieodnajdywalnego centrum⁷.

To tragiczne rozdarcie znajduje odbicie w wielości wariantów zagadki i odpowiedzi, analogicznej do współlistnienia różnych wersji mitu. Tajemnicę można przedstawić na wiele sposobów, ale nie zbliża to człowieka do jej rozwiązania. Pomoc może przyjść tylko ze strony boga albo wtajemniczenia, nie zaś wykształcenia, które jest pomocne dopiero w rozwiązaniu zagadki rozrywkowej, opartej – jak w Indiach – często na ekwilibryście słownej i wymagającej erudycji⁸.

Jak widzimy, różnice pomiędzy zagadką indyjską a grecką mają bardzo poważny charakter. Szukając ich zasadniczej przyczyny, zwróćmy w pierwszym rzędzie uwagę na kontekst, w jakim odnajdujemy zagadki w tekstach tych tradycji: w Indiach spotykamy je przede wszystkim w okolicznościach rytualnych, w Grecji natomiast w mitach. Takie uwarunkowania kontekstualne wydają się rodzić poważne konsekwencje dla natury zagadki: podczas gdy w Indiach zagadka rodzi się z rytuału i pozostaje przede wszystkim jego formą, w Grecji zagadka bierze swój początek z mitu rozumianego jako słowne rozwinięcie symbolu⁹. Odmienne korzenie zagadki wiążą się

³ I. Milewska, *Duels on Words and Images*, *op.cit.*, s. 275.

⁴ L. Sternbach, *op.cit.*, s. 25–26; podobnie w tradycji irańskiej.

⁵ W późniejszej literaturze zagadka jest często konstruowana poprzez dwuznaczności i obscenias, co było niedopuszczalne w tradycji sanskryckiej, gdzie rozwiązanie zagadki musiało być klarowne i nie-dwuznaczne, por. W. Doniger, *Enigmas of Sexual Masquerade in Hindu Myths and Tales*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *op.cit.*, s. 208–226; L. Sternbach, *op.cit.*, s. 106.

⁶ Por. G. Colli, *op.cit.*, s. 52.

⁷ P. Pucci, *op.cit.*, s. 19.

⁸ Por. K. Ohlert, *op.cit.*

⁹ Jak wspominaliśmy, greckie słowo ‘*ainigma*’ wywodzi się od ‘*ainos*’, co znaczy ‘opowieść’. Por. też P. Ricoeur, *Symbolika zła*, *op.cit.*

z głęboką różnicą źródeł greckiej i indyjskiej refleksji nad rzeczywistością, które najogólniej można zdefiniować, mówiąc, że podstawą indyjskiego obrazu świata jest rytuał, podczas gdy w Grecji tę rolę odgrywa mit.

Miało to fundamentalne znaczenie dla rozwoju myśli w tych dwóch tradycjach. Rzeczywistość rytuału charakteryzuje wielość mająca umocowanie w świecie symboli, wszystko w świecie odbywa się poprzez analogie, a podstawą myślenia jest paralelizm struktur. Jedno nie istnieje w świecie fizycznym, w którym przejawia się poprzez wielość, a zarazem każda z form mikrokosmicznych zawiera w sobie wszystkie elementy makrokosmiczne. W myśli greckiej natomiast zasadą jest znalezienie logicznego stosunku zdarzeń i rzeczy, który wyraża się w formie narracyjnej. Wielość rzeczy wymaga bowiem interpretacji, a interpretacja taka następuje poprzez narrację – poprzez mit. Dlatego też, podczas gdy indyjska zagadka szuka odpowiedzi na pytanie o znaczenie i zasadę poszczególnych bytów, z których każdy jest zarazem odbiciem całości, zagadka grecka próbuje opowiedzieć świat w taki sposób, aby każda z rzeczy znalazła w ciągu narracyjnym odpowiednie sobie miejsce, zachowując przy tym swój dynamiczny charakter. Stąd być może zagadka indyjska może zostać rozwikłana, tak jak można opanować techniki i symbolikę rytualną. Natomiast zagadka grecka, usiłująca uchwycić całą zmienność i ruch świata w jednej opowieści, dopóki ma charakter sakralny, służy obnażeniu tragicznej niemożności poznania.

Rytuał i mit to jednak w istocie leżące nałożone przerażającej, bo nieogarnialnej dla człowieka tajemnicy, jaką jest zagadka w swojej pierwotnej, transcendentnej formie. W żywym micie następuje stopniowa konceptualizacja zagadki: poprzez słowo zagadka ulega oswojeniu, a w miarę przechodzenia w sferę literacką coraz bardziej się desakralizuje, aby stać się wreszcie wzorem dyskursu dialektycznego. Rytualna zagadka indyjska jest natomiast wymownym świadectwem rewolucji, jakiej w pierwotnym rytuale dokonał wedyzm. Wedyjski rytuał ofiarny stanowi bowiem wynik refleksji rytualistycznej, prowadzącej do zracjonalizowania pierwotnej ofiary implikującej krwawą walkę i tym samym zapanowania nad jej przebiegiem i wynikami¹⁰. Wedyjskie zeschematyzowane agony zagadkowe są już tylko odległą reminiscencją pierwotnego antagonizmu.

Desakralizując i racjonalizując zagadkę – każda na swój sposób – omawiane tradycje doprowadziły do internalizacji tajemnicy bytu poprzez przeniesienie jej z nieodgadnionej sfery wpływów boskich w sferę ludzką, a konkretniej w sferę rozumu. Dopóki funkcjonowała jako byt samodzielny zagadka nie mogła być przez człowieka rozwiązana, ale od kiedy ją sobie przywłaszczył, przenosząc w dziedzinę *logosu*, stała się narzędziem poznania. I ponownie – porównując początki filozofii greckiej i indyjskiej – dostrzegamy w tym procesie różnice. Trudność przejścia od mitu do systemu filozoficznego filozofia grecka przewycięża za pomocą zagadki w wymiarze kosmicznym oraz dialogu w wymiarze pragmatycznym i konstrukcyjnym, jak już wspominaliśmy. Filozofia indyjska natomiast czyni z zagadki inny użytek: przywiązana jest zwłaszcza do tożsamości różnych płaszczyzn rzeczywistości, która, jak już mówiliśmy, stanowi światopoglądową podstawę zagadki. Zasada ekwiwalencji po-

¹⁰ J.C. Heesterman, *Vedism and Hinduism*, w: G. Oberhammer (ed.), *Studies in Hinduism. Vedism and Hinduism*, Wien 1997, s. 43–68.

zwala zapanować nad rytuałem¹¹, a przeniesiona na niwę filozoficznej refleksji nad rzeczywistością prowadzi do *mahawakji* – najważniejszej dla myśli indyjskiej konstatacji tożsamości atmana i brahmana: *Tatvam asi. Ty jesteś tym*¹².

Słynne metafizyczne równania tożsamościowe, mahawakja, (...) mówią, że rzeczywistość jest jedna, iż brahman to jedyna rzeczywistość odczuwana z subiektywnego punktu widzenia. Najgłębszy pierwiastek w człowieku jest identyczny z pierwiastkiem wszechrzeczy. Człowiek, wnikając w siebie, w atmana, widzi tożsamość atmana z brahmanem, odczuwając, iż jest brahmanem, przenika cały świat¹³.

Flawiusz Filostratos, relacjonując spotkanie Apolloniusza z Tiany z braminami, w lakoniczny, a zarazem wiele mówiący sposób charakteryzuje różnice filozofii greckiej i indyjskiej:

Usiadłszy, Jarchas powiedział: „Pytaj, o co chcesz, boś znalazł się wśród mężów, którzy wiedzą wszystko”. Apolloniusz spytał, czy znają również siebie samych, uważał bowiem, że on, podobnie jak Grecy, wiedzę o sobie uznaje za najtrudniejszą do zdobycia. Jarchas atoli, wbrew mniemaniu Apolloniusza, stwierdził: „My wiemy wszystko, ponieważ najspierw poznajemy samych siebie i żaden z nas nie rozpoczyna filozoficznych dociekań, jeśli przedtem nie poznał samego siebie”¹⁴.

W Grecji myśl filozoficzna usiłuje natomiast, jak wiadomo, dojść zasady istnienia, przebywając drogę ku niej niemalże w sposób odwrotny: wychodząc od pytań ogólnych i dążąc do zawarcia wiedzy w koherentnej opowieści, dla której wzorem jest mit. Nie bez powodu pierwszym zagadnieniem poruszonym przez filozofów greckich jest *arche* – zasada bytu, a dopiero potem rodzi się zainteresowanie zagadnieniami szczegółowymi¹⁵.

Reasumując, w myśli indyjskiej z zagadki zachowało się przekonanie o ekwiwalencji mikrokosmosu i makrokosmosu, które umożliwia poprzez kontemplację form istnienia formułowanie koncepcji uniwersalnych. Rozbicie rzeczywistości na części umożliwia jej wnikliwy, oparty na kontemplacji ogłąd. W Grecji natomiast zagadka jako taka nie może być podstawą poznania, ponieważ ma charakter zagadki kosmicznej. Tym właśnie jest Heraklitowa idea „poznania myśli, która wszystkim kieruje”¹⁶. Takie poznanie stanowi domenę boga i jest dla człowieka niedostępne¹⁷. Natomiast tym, co filozofia grecka przejęła z zagadki, jest dialektyczna struktura porządkująca materiał, a tym samym umożliwiającą subtelne i szczegółowe rozważania nad złożonymi zjawiskami.

¹¹ *Ibidem*, s. 53.

¹² Czchandogja Upaniszad VI.14.3, w: *Upaniszady*, *op.cit.*

¹³ M. Kudelska, Wstęp do: *Upaniszady*, *op.cit.*, s. 37.

¹⁴ F. Filostratos, *op.cit.*, s. 133.

¹⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *op.cit.*

¹⁶ Heraklit z Efezu, *Zdania*, tłum. i posłowie Adam Czerniawski, Gdańsk 2005, 5.5 (D 41).

¹⁷ Co Heraklit konsekwentnie przyjmuje, por. G.S. Kirk, G.E. Raven, M. Schofield, *op.cit.*

Tradycja indoirañska

Pojęcia religijne, podobnie jak całe życie duchowe i umysłowe (...) ludów – twórców historii – podlegały różnym wpływom, przechodziły rozmaite fazy symbiozy, powrotów, załamań (...). Na szczęście życie religijne i jego wytwory znajdują się pod wpływem tego, co można by nazwać dążeniem do archetypu. Mimo licznych i różnorodnych składników danego wytworu religijnego (tzn. jakiejś postaci boskiej, rytu, mitu, kultu) ogólny wyraz dąży nieuchronnie do odtworzenia prawzoru¹.

Wymienione w poprzednim rozdziale cechy zagadek indyjskich – skupienie na poszczególnych aspektach zjawisk i rzeczy, pytanie o ekwiwalenty określeń symbolicznych w ramach ogólnie przyjętego systemu wiedzy, występowanie ciągów zagadek – w nie mniejszym bodaj stopniu można przypisać zagadce w tradycji irańskiej. Podobnie też jak w Indiach, w Iranie odnajdujemy zagadkę przede wszystkim w turniejach. W tradycji wedyjskiej towarzyszą one rytuałowi ofiarnemu², wprowadzając – jak to ujęto – życie do zmechanizowanych czynności ofiarnych³. W tekstach zoroastryjskich znajdujemy mniej wskazówek co do ich występowania, już jednak te nieliczne wzmianki zdają się dowodzić związku agonów zagadkowych z rytuałem ofiarnym⁴. Wydaje się natomiast, że odgrywana przez nie rola była nieco inna niż w przypadku wedyjskich odpowiedników, a mianowicie – pomimo podobnej, sformalizowanej formy pytań i odpowiedzi – natrafiamy tutaj na ślady silnego antagonizmu przejawiającego się tak w wyraźnym ataku, jak i w krwawej ofierze – rytualnym mordzie dokonywanym na przegranym. Taki kontekst, jakkolwiek nie stojący w sprzeczności z drastyczną naturą zagadki, o której mówiliśmy w poprzednich rozdziałach, jest zaskakujący ze względu na – podobną tradycji indyjskiej – schematyczność zagadek. W stosunku do wedyjskich agonów zagadkowych badacze mówią wprost o wstępnym ustalaniu przebiegu turnieju przez rywalizujące z sobą dwa stronnictwa, tak że uczestnicy znali swoje role do perfekcji⁵, a pytanie i odpowiedź następowały po sobie bez zastanowienia⁶. Jak wiadomo, formom religijnym,

¹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, *op.cit.*, s. 62.

² L. Sternbach wspomina o pojawianiu się turniejów zagadkowych w ceremoniach takich, jak: aśva-medha, rajasuya, vajapeya, daśaratra, por. L. Sternbach, *op.cit.*, s. 16; por. też A.A. Macdonell, A.B. Keith, *Vedic index of names and subjects*, vol. I, Dehli–Varanasi–Patna, 1982 (repr.), s. 87.

³ M. Bloomfield, *The Religion of the Veda*, New York, 1903, s. 215.

⁴ Będzie tu między innymi mowa o śladach agonów zagadkowych w Wendidacie – awestyjskim tekście poświęconym rytuałom czystości.

⁵ L. Sternbach, *op.cit.*, s. 17.

⁶ W. Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda. An Anthology*, *op.cit.*

jakimi są rytuał i zagadka, właściwe jest stopniowe łagodnienie i zacieranie pierwotnej antagonistycznej formuły⁷, co przemawia wyraźnie za starożytnymi korzeniami krwawych agonów zagadkowych w tradycji irańskiej, które musiały być znacznie wcześniejsze niż znane nam ze złagodzonej, zeschematyzowanej formy turniejów. Zarazem jednak podobieństwo agonów indyjskich do agonów irańskich zdaje się dowodzić, że wywodzą się one z wczesnej, wspólnej tradycji. Rodzi się zatem pytanie, co jesteśmy w stanie o takiej pierwotnej formie powiedzieć oraz czy antagonistyczna struktura turniejów zagadkowych może zostać uznana za reminiscencję wspólnego indoirkańskiego okresu, czy też należy w niej widzieć szczególną postać irańskich agonów zagadkowych? Aby próbować odpowiedzieć na to pytanie, musimy odnieść się szerzej do ewolucji niezwykle istotnego elementu wspólnego dziedzictwa kulturowego w Indiach i Iranie, jakim była koncepcja ofiary.

Wspominaliśmy już, że powstanie świata materialnego związane jest w koncepcji irańskiej z atakiem Angra Mainju na idealne stworzenie Ahura Mazdy, w wyniku którego giną formy idealne – „prototypy” stworzenia – dając zarazem początek powstającemu z ich szczątków światu w znanej nam postaci⁸. Taka idea ofiary powołującej do życia nowe istnienie jest w tradycji irańskiej niezwykle silna, przyjmując w eposie między innymi postać opowieści o zabitym bohaterze odradzającym się w potomku-mścicielu⁹. Porównując teksty awestyjskie i wedyjskie, badacze dochodzą do przekonania o istnieniu wspólnej indoirkańskiej wersji kosmogonii,

która wykazuje dokładny paralelizm pomiędzy boskim aktem powołującym do życia drugi stopień stworzenia i indoirkańską ofiarą rytualną. Można stąd wnioskować, iż – podobnie jak w niektórych innych kulturach – ofiara rytualna rozumiana była jako powtórzenie aktu powołania do życia świata¹⁰.

Jak się przy tym sądzi, pierwotnie miejsce Angra Mainju zajmował w tradycji indoirkańskiej Mithra¹¹, którego rolę przejął Indra pełniący podobną funkcję w indyjskiej wersji mitu. To właśnie Indra miał stoczyć walkę z demonem Wrta, stanowiącą

⁷ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, *op.cit.*

⁸ W Bundahisznie znajdujemy dokładne omówienie tej kosmogonii, *The Bundahishn*, tłum. W. West, w: *Sacred Books of East*, vol. 5, Oxford 1987, 1.

⁹ O różnych epickich przekształceniach mitu ofiary por. A. Krasnowolska, *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology (Winter and Spring)*, Kraków 1998, s. 84–87. Ciekawa jest zwłaszcza historia Sijawusza, opis śmierci którego bardzo przypomina rytuał ofiarny (por. A. Ferdousi, *Księga Królewska*, *op.cit.*, s. 223–228), a w którym dopatrzone się starego bóstwa urodzaju symbolizującego odradzające się na wiosnę vitalne siły przyrody (por. A. Krasnowolska, *Some Key Figures*, *op.cit.*, s. 105). Ciekawe, że etymologicznie imię Sijawusza związane jest z koniem, który – składany w wedyjskiej ofierze *aśwamedha* – symbolizuje kosmos (por. A. Krasnowolska, *Some Key Figures*, *op.cit.*; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, *op.cit.*, s. 94). O związkach z ofiarą rytualną mówi fakt, że na grobie Sijawusza miano składać krwawą ofiarę (por. M. Składankowa, *Mity Królewskiej Księgi. Symbole i wzorce mityczne Szāhnāne*, Warszawa 1981, s. 152 i nast.; A. Krasnowolska, *Some Key Figures*, *op.cit.*, s. 107–109).

¹⁰ Ph.G. Kreyenbroek, *On Spenta Mainju's Role in the Zoroastrian Cosmogony*, w: *Bulletin of the Asia Institute. Iranian Studies in Honor of A.D.H. Bivar*, C. Altman Bromberg (ed.), vol. VII, 1993, s. 98.

¹¹ Krwawe ofiary będące odwzorowaniem ofiary kosmicznej były praktykowane w czasie mehrganu – święta Mitry – od niepamiętnych czasów (por. A. Krasnowolska, *Some Key Figures*, *op.cit.*, s. 82), a ofiara z byka była częścią misterii mitraistycznych (por. *ibidem*; F. Clumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles 1913, s. 113; R.C. Zaehner, *The Dawn & Twilight of Zoroastrianism*, London 1961, s. 38).

podstawę indyjskiego mitu noworocznego, podobnie jak w Iranie atak Angra Mainju na stworzenie Ahura Mazdy następujący w południe pierwszego dnia roku. Rytualne odtworzenie pierwotnej walki Indry z Wrtą także podejmowane było w Nowy Rok, tworząc ramy wielkiej uroczystości ofiarnej.

Wszystkie wspomniane mity związane z ofiarą kosmogoniczną mają zatem strukturę antagonistyczną. Jak twierdzi Jan C. Heesterman, pierwotna ofiara indoirañska była odwzorowaniem tych mitów i polegała na rzeczywistym starciu konsekrowanych wojowników¹². Rozbudowana forma rytuału znana nam z tradycji wedyjskiej to, zdaniem badacza, wynik głębokiej reformy, czy nawet – jak mówi – rewolucji dokonanej w pierwotnej ofercie, nie mniejszej niż reforma Zaratusztry¹³. Potrzeba takiej reformy wynikała z dążenia do zapanowania nad przebiegiem rytuału. Agonistyczna forma ofiary niosła z sobą bowiem niebezpieczeństwo: jej powodzenie zależało od przebiegu walki, było zatem zawsze rzeczą niepewną, co wobec powagi rytuału ofiarnego mogło pociągać za sobą groźne konsekwencje. Stąd podjęte tak przez Hinduśów, jak i przez Irańczyków poszukiwania formy, nad którą można by zapanować.

Zoroastryzm napiętnował nieokiełznaną w pierwotnym szale ofiarę¹⁴, potępiając jednoznacznie i wykluczając z rytualnego współzawodnictwa dewy – jedną ze stron biorących udział w rytualnej walce. Atak Angra Mainju na stworzenie Ahura Mazdy został ostatecznie odrzucony, co na gruncie ofiary zaowocowało odrzuceniem ceremonii ofiarnych wyznawców dewów, ograniczeniem krwawej ofiary oraz przeniesieniem akcentu na ofiarę z haomy – rośliny symbolizującej związek człowieka z Ahurą Mazdą¹⁵. Wedyzm natomiast, tworząc autoteliczny system symboli i czynności rytualnych, wyabstrahował ofiarę ze społecznego kontekstu, a tym samym uniezależnił ją od zmiennych uwarunkowań zewnętrznych. Została ona przeniesiona z placu rywalizacji do wnętrza kapłana, który ją sprawuje¹⁶. W nowej formie ofiary przejął on cechy obu pierwotnych ofiarników-antagonistów¹⁷. Znajduje to symboliczne odwzorowanie w walce Pradžapatiego ze Śmiercią (Mrtyu), w której cechy śmierci zostają zasymilowane przez pokonującego ją Pradžapatiego¹⁸. Odtąd to on, w dwoistej postaci kapłana, może samotnie odprawiać ofiarę, stając się mikrokosmicznym odwzorowaniem pełni makrokosmosu¹⁹. *Nota bene* to właśnie dwoisty, łączący sprzeczności Pradžapati powołuje do życia świat. Takie zapanowanie nad antagonistyczną formą ofiarną, jak pokazuje Heesterman, obfitowało w konsekwencje dla dalszej myśli indyjskiej, a skoro nastąpiło, zewnętrzne formy rytualne, wcześniej dominujące, przerodziły się w symboliczne ornamenty rzeczywistej, wewnętrznej ofiary. Tak też stała się symbolem zagadka: walka przeniesiona w domenę słowa. Stając się zaś

¹² „Bands of consecrated warriors”. To, że ofiarę powinni sprawować młodzi i niedoświadczeni – o czym przekonamy się także z przytaczanych niżej przykładów irańskich – jest zdaniem badacza śladem tego stanu rzeczy, por. J.C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice*, *op.cit.*, s. 183–186.

¹³ J.C. Heesterman, *Vedism and Hinduism*, *op.cit.*, s. 43–68.

¹⁴ R.C. Zaehner, *op.cit.*, s. 84–85.

¹⁵ *Ibidem*, s. 90–91.

¹⁶ J.C. Heesterman, *Vedism and Hinduism*, *op.cit.*, s. 58–59.

¹⁷ J.C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice*, *op.cit.*, s. 82.

¹⁸ J.C. Heesterman, *Vedism and Hinduism*, *op.cit.*, s. 52–53.

¹⁹ J.C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice*, *op.cit.*, s. 54.

symbolem walki, przyjęła zeschematyzowaną formę, jaką znamy. Nie taki był jednak pierwotny, rytualny sens zagadki. Heesterman widzi w niej symbol antagonistycznego rytuału – a sięgając głębiej – walki pomiędzy życiem a śmiercią, którą rytuał odzwierciedla²⁰. Ofiara, jak zagadka, musi być wciąż powtarzana. Tak jak nie można zlekceważyć wyzwania na zagadki, nie można też odrzucić zaproszenia do rytualnego współzawodnictwa. Heesterman w swych rozważaniach szuka pierwotnej formy rytuału w zmaganiach nie zbrojnych, a słownych, w rzeczywistych zagadkach i turniejach słownych, nie zaś ich zeschematyzowanej postaci²¹. Część znanych nam zagadek tradycji wedyjskiej zachowała pierwotną postać autentycznego, niełatwego do rozwiązania pytania. Takie zagadki sąsiadują z typowymi zagadkami turniejowymi, nie były jednak przez autorów tekstów wedyjskich opatrywane odpowiedzią²². Stanowiły one rzeczywisty wyraz tajemnicy życia i śmierci, a zatem jako element ofiary były ryzykowne, niosąc z sobą niebezpieczeństwo niemożności jej spełnienia. Musiały zatem zostać zastąpione sformułowaniami, których zagadkowość polegała na znajomości praw ekwiwalencji mikro- i makrokosmosu. W ten sposób zrodziły się schematyczne zagadki rytualne, o których mówiliśmy. Ich głównym tematem nie była już tajemnica istnienia, ale rozbudowana i usystematyzowana symbolika rytualna, pozornie dialogowa forma zaś kryła w sobie w istocie monologowy przekaz tradycji rytualnej²³. Ta odpowiadająca nowemu porządkowi rytuału forma oddaliła się zatem od pierwotnej grozy spotkania z tajemnicą, a jednak pamięć o początkach związków zagadki z rytuałem jeszcze długo przejawiała się w różnych postaciach w tradycji indyjskiej. I tak w upanisadach przegrywający w agonii zagadkowym w jak najbardziej dosłownym sensie traci głowę:

Oto osiem siedzib, osiem światów, osiem bóstw, osiem Puruszów.
Kto poznał tych Puruszów, zatrzymując, łącząc ich,
Ponownie przechodzi nad nimi.
To jest właśnie Purusza, opisany w Upaniszadach,
O którego Cię pytam.
Jeżeli mi tego nie objaśnisz, głowę stracisz.
Lecz Śakalja nie wiedział i głowa jego odpadła,
A złodzieje porwali jego kości, biorąc je za coś innego²⁴.

Także nieprzystąpienie do rywalizacji ściąga na bohatera śmierć, o czym możemy się przekonać z lektury wspomnianego wyżej fragmentu *Mahabharaty* – pytań Jakшы. Kolejni Pandawowie, nie przyjmując wyzwania Jakшы, tracą życie, aż wreszcie Judhiszthira odpowiada na pytania potwora, ocalając siebie i wracając do życia braci.

²⁰ *Ibidem*, s. 53.

²¹ *Ibidem*, s. 180 i in.

²² Por. I. Milewska, *Duels on Words and Images*, *op.cit.*, s. 273–289.

²³ Formalizacja zagadki uczyniła ją przedmiotem rywalizacji o charakterze poetyckim, o jakich pisze Cezary Galewicz por. C. Galewicz, *Kwestia turniejów poetyckich w dawnych Indiach czyli o niebezpieczeństwach komparatystycznego podejścia do tekstów Rgvedy*, w: T. Cieślakowska (red.), *Problemy teoretyczne związków literatur i sztuk Orientu i Zachodu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” MXXXVI, Kraków 1992, s. 141–148.

²⁴ Brihadaranjaka Upanisad III 9.26., tłum. M. Kudelska, *Upaniszady*, *op.cit.* Tego typu przykładów jest w upanisadach więcej.

Krwawy, „gardłowy” charakter zagadki, czytelny długo po jej rytualnej banalizacji, jeszcze wyraźniej objawia się w tradycji zoroastryjskiej, gdzie dualizm pozwolił na przetrwanie antagonistycznej natury zagadki w bardziej pierwotnej postaci. Zagadka jest tutaj przedmiotem współzawodnictwa pomiędzy siłami dobra i siłami zła. Wzmiankę o turnieju zagadkowym spotykamy już w *Gathach*, gdzie, jak słusznie zauważył Johann Huizinga, Zoroaster domaga się za wypełnianie swoich religijnych powinności nagrody o bardzo wymiernym charakterze²⁵:

Zapytuję Cię, o Ahuro, czy zgodnie z tym, co zostało mi obiecane, otrzymam w zamian za moją pracę dziesięć klaczy i dziesięć koni, a także wielbłąda? A także, czy to przymierze będzie przystępne i wieczne, tak jak mi zostało obiecane?²⁶

Fragment ten interpretowany bywa jako reminiscencja pierwotnego obrazu świata, w którym kategorie materialne i duchowe mieszają się z sobą²⁷. Taka interpretacja jest prawdopodobna, jednak dzięki danym pochodzącym z innych tekstów i analogii do tradycji indyjskiej, a przede wszystkim kontekstowi cytowanego fragmentu, można przyznać rację Huizingi, widzącemu tu ślady dawnych agonów zagadkowych. Omawiana *Gatha* jest litanii pytań kierowanych przez proroka pod adresem Ahura Mazdy:

Zapytuję Cię o Ahuro, uświadom mnie co do tego, jak został stworzony ów kraj niebieski i ta obfitująca we wszystko ziemia? O Ahuro, poucz mnie co do tej miłości i przyjaźni, która rodzi się w sercu dziecka w stosunku do ojca, pragnę poznać poprzez mądrość takiego stwórcę. Zapytuję Cię o Ahuro, pragnę wiedzieć, która droga jest najdoskonalszą drogą ku Mazdzie, bym na nią wszedł²⁸.

Pierwszym tematem pytań Zaratusztry jest – jak widzimy – stworzenie, problem fundamentalny dla zagadki w ogóle, przewijający się w najbardziej autentycznych zagadkach tradycji wedyjskiej:

Nie było wówczas bycia, ani też nie-bycia,
Nie było przestrzeni, a ponad nią nieba,
Co zakrywało? Gdzie? Pod czyją pieczę?
Czy istniała głębia otchłanna i zwarta?
(...)
Któż wie to zaprawdę, kto tutaj oznajmi,
Z czego się zrodziło, skąd świata stworzenie?
Bogowie powstałi po jego stworzeniu,
Któż wie przeto, z czego wpierw zaistniało?

To świata stworzenie z czego zaistniało?
Czy je kto stworzył, czy też nikt nie stworzył,
Ten, kto To widział z najdalszego nieba,
Wie zaiste, albo też i nie wie²⁹.

²⁵ J. Huizinga, *op.cit.*, s. 160.

²⁶ Jasna 44.18.

²⁷ M. Boyce, *The History of Zoroastrianism*, t. I, *The Early Period*, S. Spuler (ed.), Leiden–Cologne 1975.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ RV X.129, tłum. C. Galewicz, w: M. Kudelska (red.), *op.cit.*

Wróćmy jednak do analizy *Gath*. Pytanie kosmogoniczne jest jedną z podstawowych form zagadki. Otwarcie tekstu takim pytaniem i zarazem zamknięcie go dopominaniem się o nagrodę wydaje się samo w sobie uzasadniać nasze podejrzenia co do jego agonistycznego charakteru. Tym, co zdaje się ostatecznie dowodzić uprawnienia tych podejrzeń, jest bardzo wyraźny, antagonistyczny podział świata w słowach proroka, mogący świadczyć wprost o odniesieniach do agonu zagadkowego. Zaratusztra domaga się mianowicie od Ahura Mazdy jednoznacznego wskazania, przedstawiciel której z wrogich grup zwycięży – on sam – przywódca wiernych, czy przywódca dewów:

O Ahuro, ty jesteś najlepszym z sędziów, oto ja przemawiam do grupy zwolenników, a tamten wróg prawdy i religii zwraca się do innych, komu z nas przypadnie w udziale zwycięstwo, mnie czy temu przywódco czcicieli dewów.

Dodatkowym potwierdzeniem naszych przypuszczeń jest fragment *Wendidatu*, zawierający mit o wyzwaniu Zaratusztry przez Angra Mainju do pojedynku na zagadki. Zaratusztra zwraca się tutaj do Ahura Mazdy słowami cytowanego wyżej hymnu, prosząc go o pomoc w walce z Angra Mainju, który – nie mogąc zabić proroka chronionego modlitwą i charyzmą – rzuca mu wyzwanie w postaci zagadek:

Ruszył Zaratusztra i wspierany przez Akem-mano brnął poprzez trudy jego wrogich zagadek. Szedł, wymachując kamieniami wielkimi jak dom, które otrzymał od stwórcy, Ahura Mazdy, on święty Zaratusztra. „Gdzie na tej szerokiej, okrągłej ziemi o odległych krańcach rzucisz te kamienie, ty, który stoisz na wyższym brzegu rzeki Daredża w posiadłości Puruszasy?” Tak odpowiedział Zaratusztra Angra Mainju: „O złoczyńco, Angra Mainju! Zmiażdżę stworzenie dewów (...)”³⁰.

Następnie Angra Mainju wypowiada, jak się wydaje, zwyczajowe, bo znane także z przekazów indyjskich, formuły³¹ mające zachęcić Zaratusztrę do odstąpienia od sporu i oddania hołdu jego stworzeniu, jak to czynili przodkowie proroka³². Kiedy Zaratusztra odrzuca z oburzeniem tę propozycję, Angra Mainju rozpoczyna pojedynek:

Znowu powiedział do niego Stwórca świata zła, Angra Mainju: przez czyje Słowo chcesz zaatakować, przez czyje słowo odeprzeć atak, czyją bronią dobre stworzenia (natrą i odeprą atak) mojego – Angra Mainju – stworzenia?

Zaratusztra Spitama odrzekł: Święty kielich, święte naczynia, Haoma, słowo uczone przez Mazdę to jest moja broń, moja najlepsza broń! Tym Słowem Cię zaatakuję, tym Słowem odeprę atak, tą bronią dobre stworzenia (zaatakują Cię i odeprą twój atak), o złoczyńco, Angra Mainju! Dobry duch stworzył wszelkie stworzenie, dobrych i mądrych poddanych. Zaratusztra zaśpiewał głośno Ahuna-Wairija. Święty Zaratusztra rzekł głośno: „o to Cię pytam, wskaż mi prawdę, o Panie!”.

W tym miejscu Zaratusztra zaczyna recytować rozważaną przez nas *Gathę* zawierającą świętą formułę *Ahuna Wairiya*, szukając – jak sam zadeklarował – w Bogu wsparcia w zagadkowym turnieju. Może to wskazywać, że ten hymn to rzeczywiście opis

³⁰ Vendidat 6,7.

³¹ Por. ostrzeżenia Jadźniawalkji w Brihadaranjaka Upaniszad.

³² Chodzi o kult współistniejący z kultem ‘dobrego stworzenia’, por. M. Boyce, *Zaratusztrianie*, *op.cit.*, s. 49.

starożytnego turnieju zagadek. Konkurowali w nich być może pierwotnie przedstawiciele dewów i asurów. W jego zoroastryjskiej formie występują naprzeciw siebie Zaratusztra wspierany przez siły dobra i atakujący – niczym w kosmogonii – Angra Mainju. Strukturalnie bardzo podobna do rywalizacji opisanej w *Wendidacie* jest opowieść o młodym Frijanie. W Aban Jaszcie znajdujemy wzmiankę o jego modlitwie i ofierze składanej Anahicie w obliczu pojedynku na zagadki ze „złoczyńcą” Achtiją (średnioperski Acht):

Jej to obiecał Joiszta, jeden z Frijanów, złożyć ofiarę ze stu koni, tysiąca owiec, dziesięciu tysięcy jagniąt w Padwaepie w Ranqa.

Błagał o jej pomoc, mówiąc: „Daruż mi to, o najlaskawsza Ardwi Sura Anahito, żebym mógł pokonać złoczyńcę Achtiję, okruh ciemności, i żebym mógł odpowiedzieć na dziewięćdziesiąt dziewięć trudnych zagadek, które mi agresywnie zada złoczyńca Achtiją, okruh ciemności”.

Aredwi Sura Anahita spełniła jego życzenie, ponieważ wznosił obiaty, składał dary, składał ofiarę tak, żeby zechciała udzielić mu wsparcia.

Narracyjne rozwinięcie tego mitu znajdujemy w średnioperskiej bajce *Yošt ī Friyān*. Zły czarownik Acht staje u bram *miasta rozwiązywaczy zagadek* (*šahr ī frašn-wizārān*)³³ i – pod groźbą jego zniszczenia – domaga się, aby któryś z mieszkańców stawiał mu czoło w turnieju zagadkowym. Czyni to młody chłopiec o czystym sercu. Dzięki pomocy boskiej udaje mu się odpowiedzieć na wszystkie zagadki Achta, ten zaś nie jest w stanie rozwiązać żadnej z trzech zagadek postawionych przez młodzieńca mimo odwoływania się do pomocy Ahrimana. Pokonany Acht ginie, a mieszkańcy miasta zagadek żyją dalej w pobożności i szczęściu.

Ta bajka zawiera dwie bardzo ważne wskazówki na temat agonów zagadkowych: po pierwsze zakończona jest opisem ofiary składanej przez młodego Frijana z pokonanego przeciwnika³⁴, po drugie dowiadujemy się z niej, że żona Achta była zarazem siostrą młodzieńca³⁵. Pierwsza wskazówka potwierdza ofiarny charakter agonu zagadkowego, druga natomiast pozwala podejrzewać, że uczestnicy takiego agonu wywodzili się z dwóch grup, być może należących do jednej społeczności lub też dwóch wspólnot egzogamicznych, które poza wymianą małżeńską prowadziły z sobą agony zagadkowe. Odpowiadałoby to indyjskim mitom na temat pochodzenia ofiary-walki, gdzie mowa o nieustannym powtarzaniu ofiary w postaci starcia dwóch społeczności, z których żadna – pomimo wiążącego się z ofiarą niebezpieczeństwa – nie może nie podjąć wyzwania, ofiara musi być bowiem wciąż powtarzana³⁶. Co więcej, pewne źródła wedyjskie zdają się potwierdzać, że pierwotnie dla Indoirañczyków tymi grupami mogły być dewy i asury³⁷.

Jak już wspomnieliśmy, indyjska tradycja turniejów zagadkowych – jakkolwiek naznaczona wedyjską reformą ofiarną – jest lepiej udokumentowana i rzuca dodatkowe światło na teksty irańskie. Już w wedach mamy wielokrotnie do czynienia z róż-

³³ Por. T. Gacek, *Gyāg-nāmag – A study of the Geographical Names in the Middle Persian Books*, nieopublikowana praca doktorska (maszynopis), Kraków 2003, s. 156.

³⁴ Joszt zabija go nożem ofiarnym nucąc przy tym odpowiednią awestyjską modlitwę (*‘nirang’*).

³⁵ Por. *Historia młodzieńca z rodu Frijanów*, *op.cit.*

³⁶ J.C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice*, *op.cit.*, s. 38, 154 i in.

³⁷ Por. indyjska mitologia rytuału ofiarnego i in., *ibidem*, s. 51–52.

nymi aluzjami do turniejów zagadek³⁸ i modlitwami o powodzenie, jak wspomniana w innym kontekście inwokacja do Indry („przeło w tym turnieju, Indro / Uczyń mnie szczęsnym zwycięzcą”)³⁹ czy Agniego – dawcy zrozumienia:

Cóż mam z osnową począć? A co z wątkiem? – nie wiem
Nie wiem z jaką inni do turnieju staną wiedzą⁴⁰.

Rzeczą trudną jest wyróżnienie zagadek pierwotnych czy autentycznych spośród schematycznych, rytualnych. Decydujące znaczenie ma bowiem odpowiedź, która może umieszczać elementy zagadki w symbolicznym kontekście rytualnym bądź poszukiwać rozwiązania transcendentnego. Tego właśnie domyślamy się w nagromadzeniu pytań o ekwiwalenty różnych części Puruszy – pierwszego człowieka składanego w ofierze, z którego ciała powstał świat – czy identyfikację miejsc właściwych różnym bytom:

W którą część jego Żar jest złożony?
W której jego części Bieg rzeczy zawarty?
Gdzie Świata Porządek, gdzie Wiara się mieszcza?
I w której części Prawda się znalazła?

Z której części jego Ogień się rozjarza?
Z której jego części Wiatr podmuchem wieje?
Która z jego części miarą dla księżyca
Gdy ten odmierza część Wielkiej Podpory? (...)

Gdzie ludzie poznają światy i światów odkrycia
Gdzie poznają wody, a gdzie byt i niebyt?
O tym filarze – którym z nich ostatnim – powiedz!⁴¹

Podobnie jak w tradycji irańskiej, mamy tu do czynienia z pytaniami wymagającymi znajomości zasad doktryny i symboli rytuału, pytaniami, na które w myśl tradycji istnieje tylko jedna możliwa odpowiedź. Takie zagadki stanowią załączek rodzącej się w wedyzmie szkoły, w której zagadka już nie tyle wciela tajemnicę istnienia, ile służy wyrażeniu pewnego systemu religijnego, a z czasem filozoficznego. Zagadka staje się plastycznym językiem sakralnym przystosowanym do wyrażania w eliptyczny i wymagający interpretacji sposób skomplikowanych prawideł, ale tym samym przestaje być bezpośrednim odbiciem *sacrum*. Mówiąc inaczej, poprzez rozbicie zagadki bytu na elementy pierwsze, układające się w logiczny system symboli religijno-filozoficznych, zagadka przestaje funkcjonować jako transcendująca człowieka tajemnica i może być przez niego zinternalizowana, tak jak czynności ofiarne, początkowo odbywające się poza jednostką, zostają przez wedyzm i dalszy rozwój myśli indyjskiej sprowadzone do wnętrza kapłana, a następnie – zmieniwszy swą pierwotną formę – ascety i mędrca. Tym samym jednak słowo traci swój uniwersalny charakter i nie odgrywa w rytuale roli fundamentalnej, a jedynie

³⁸ Por. cytowane wyżej.

³⁹ Nie powinno dziwić zwrócenie się do Indry – zwycięzcy Wrty, por. AV.VII.12.

⁴⁰ RV VI.9.2. Z *hymnów Rigwedy. Bogowie trojga światów*, op.cit.

⁴¹ Atharwaweda X.7.1–2, 10, tłum. H. Marlewicz, za: *Atharwaweda. Hymny wybrane*, op.cit.

pomocniczą. Jak twierdzi Heesterman, ostateczna ofiara dokonująca się wcześniej właśnie poprzez słowny rytuał zagadki, realizuje się odtąd poprzez jednoczącą moc milczenia bramina⁴². Milczenie zastępuje pierwotną zagadkę, wyrażając w rytuale niewytłumaczalną, nierozkładalną na czynniki pierwsze tajemnicę życia i śmierci, symbolizując w wewnętrznej ofierze jednostki to, co wyrażała w antagonistycznej ofierze zagadka. Jako wyraz tajemnicy w pierwotnej, niezwerbalizowanej postaci, milczenie łączy antagonistyczne pierwiastki.

W Iranie poza antagonistyczną formą zagadki – starcia sił dobra i zła, pojawia się jeszcze inna jej postać. Jest nią *Sraōša* – słowo, poprzez które dokonuje się ofiara z haomy, które łączy w sobie jednocześnie ofiarę, ofiarnika i boga⁴³. Pierwotnym znaczeniem Sraoszy jest szczególna forma dialogu pomiędzy Zaratusztrą i Ahura Mazdą. Wbrew opinii niektórych badaczy⁴⁴ ten dialog nie polega na tym, że bóg mówi, a człowiek słucha i wykonuje polecenia, ale jest rzeczywistą wymianą zdań⁴⁵. Także tutaj antagonizm zostaje zredukowany: na płaszczyźnie kosmicznej wyrażony jest przez atak Angra Mainju na stworzenie Ahura Mazdy, ale nabywa też płaszczyzny indywidualnej – poprzez przepaść pomiędzy światem bogów i ludzi, dramatyczną przestrzeń zagadki, zostaje przerzucony pomost, którym jest słowo – łączący człowieka z bogiem dialog. Awestyjskie *'frašnā'* – 'zagadka, pytanie' – pojawia się w *Jaszie Sraoszy* w znaczeniu 'objawienia Ahury'⁴⁶, czego nie sposób zlekceważyć. Bóg, rozpoczynając zindywidualizowany dialog z człowiekiem, czyni z zagadki narzędzie służące przekazowi świętej mądrości. Tym samym pozbawia ją pierwotnego, niebezpiecznego wymiaru. Tajemnica zostaje oswojona, a przed człowiekiem otwiera się droga poznania transcendencji wprost – poprzez objawienie umożliwiające udział w dialogu z bogiem. Dzięki nawiązaniu takiego dialogu możliwe jest powstanie innego, choć pokrewnego pomostu – mostu Czinwat, zbudowanego z uczynków człowieka w życiu doczesnym, przez który pobożny wyznawca zoroastryzmu przechodzi ponad przepaścią zagadki życia i śmierci ku transcendencji⁴⁷. Także w Indiach taka droga została otwarta, a prowadzi do niej zrozumienie, bowiem odkąd człowiek zinternalizował rytuał, podstawą urzeczywistnienia ofiary stało się właśnie jej zrozumienie⁴⁸:

Ci, którzy to tak wiedzą, i ci, którzy w lesie uznają wiarę jako pokutę (tapas), wstępują w płomień (stosu pogrzebowego), z płomienia w dzień, z dnia we wzrastającą połowę miesiąca, ze wzrastającej połowy miesiąca w północ, w którym słońce kieruje się na północ, z północy

⁴² J.C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice*, *op.cit.*, s. 152–153.

⁴³ R.C. Zaehner, *op.cit.*, s. 90–96.

⁴⁴ *Ibidem.*, s. 44; Sraosza to także duch posłuszeństwa religijnego i modlitwy, posłaniec Ahuramazdy na ziemi (por. M. Boyce, *Zaratusztrianie*, *op.cit.*, s. 103) oraz przeciwnik złych duchów (por. A.M. Kempiński, *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, Poznań 1993, s. 398).

⁴⁵ Taką tezę potwierdziła w rozmowie ze mną wybitna badaczka zoroastryzmu – Almut Hintze.

⁴⁶ Por. A.V. Williams Jackson (ed.), *Avesta reader. First Series: Easier Texts, Notes and Vocabulary*, Stuttgart 1893, s. 55; Sraōša Yašt 57.24

⁴⁷ Aw. *'činvat.pvrvtav'*, co *nota bene* prawdopodobnie oznaczało pierwotnie 'przebycie miejsca dzielącego', por. M. Boyce, *Zaratusztrianie*, *op.cit.*, s. 28.

⁴⁸ Może jej dokonać *ten, kto to wie (ya evam veda)*, ten, kto zna prawo ekwiwalencji, por. J.C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice*, *op.cit.*, s. 54.

w świat bogów, ze świata bogów w słońce, ze słońca w błyskawicę; tam jest mężczyzna niepodobny do żadnego człowieka, który prowadzi ich do światów Brahmy.

Ci już nie powracają. To jest droga bogów (*devayana*). Ci zaś, którzy we wsi składają ofiary i spełniają pobożne uczynki, wchodzą przez dym (płomienia stosu pogrzebowego) w noc, z nocy w zmniejszającą się połowę miesiąca, ze zmniejszającej się połowy miesiąca w półrocze, w którym słońce kieruje się na południe, z półrocza w świat ojców, ze świata ojców w księżyc. On jest królem Somą i pokarmem bogów, oni delektują się nim. Zatrzymują się tam na pewien czas, a następnie powracają tą samą drogą, którą przybyli, stamtąd wstępują w eter, z eteru w wiatr, z wiatru w deszcz, z deszczu na ziemię. Gdy docierają na ziemię, przeistaczają się w pokarm i zostają złożeni w ofierze w ogniu mężczyzny, spłodzeni w ogniu kobiety, i powstają na nowo do życia. W ten sposób poruszają się oni w tym kręgu. To jest droga ojców (*pitryana*)⁴⁹.

⁴⁹ Czhandogja Upaniszad V.3–10, tłum. za: E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej* t. I, *Filozofia Wed i eposu. Budda i Dżina, Sankhja i klasyczny system jogi*, przeł. L. Żylicz, Warszawa 1990, s. 96–97.

Siła pobożności

Zagadki są twoje, młodzieńcze, a Ormazd i ameszaspenty
byli z tobą i powiedzieli ci to, czego nie wiedziałeś¹.

Dawna tradycja agonów zagadkowych, których równoprawnymi uczestnikami były dewy i asury lub odpowiadające im grupy wyznawców, musiała podczas dualistycznej reformy Zaratusztry zostać potępiona na równi z wszelkimi przejawami kultu dewów, które długo były jeszcze potajemnie czczone obok asurów². Jedna ze stron zostaje ostatecznie potępiona, a jej udział w tworzeniu świata pokazany w micie kosmogonicznym jednoznacznie – jako niszczenie pierwotnego, doskonałego stworzenia Ahura Mazdy. Podobnemu przekształceniu ulega także agon zagadkowy. Już w najstarszych znanych nam tekstach można wyróżnić cechy charakterystyczne irańskich turniejów zagadkowych, niespotykane w ich indyjskich odpowiednikach. Pierwszą z nich jest wyraźne etyczne nacechowanie rywalizacji: adwersarze są przedstawicielami dobra i zła, toczącymi z sobą walkę nie tyle o wygraną (choć z najstarszych wzmianek wynika, że wchodziła ona w grę), ale raczej walkę na śmierć i życie. Przy czym zło jest tutaj z góry przegrane – prawdziwa odpowiedź, jak i prawda jako taka, przynależy do dziedziny dobra, a przedstawiciele zła nie mają do niej dostępu. Nie są oni władni nie tylko rozwiązać zagadki, ale nawet sformułować jej w taki sposób, by przeciwnik nie mógł znaleźć odpowiedzi. Wynika to stąd, że Ahura Mazda jest wszechwiedzący, w przeciwieństwie do Angra Mainju, znając i rozumiejąc nie tylko dobro, ale także zło³. Często też antycypowane przez zadającego zagadkę czciciela dewów rozwiązanie okazuje się błędne. Jego wiedza jest bowiem ograniczona, w przeciwieństwie do dobrego adwersarza. I tak, młodzieniec poucza czarodzieja Achta:

Zagadka dwudziesta trzecia:

– Co jest zimniejsze?

– Niech twoje życie, obmierzły tyranie, będzie marnym, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Nie jest tak, jak sądzisz. Ty myślisz o śniegu leżącym w górach, którego nie roztopia słońce. To nieprawda. Zimniejszy od niego jest umysł grzesznika. Ty – Achcie – masz brata grzesznika. Ani słońce, ani ogień nie są w stanie rozpuścić trucizny w jego sercu. Tego mogę dokonać ja, jeśli wezmę ją w dłoń.

¹ M. Ġa'fari, *Mātikān-e Yošt i Feriyān. Matn-e pahlavi, āvānevisi, tarğome, vāženāme, pišgoftār va peyvast*, Tehrān 1365 (1986), 4.25.

² M. Boyce, *Zaratusztrinie, op.cit.*, s. 149, 150, 155.

³ Por. Omāzd Yašt.

Czarnoksiężnik Acht nakazał więc sprowadzić swego brata, zabił go i wydobył z jego serca truciznę. Nie mógł roztopić jej ani w słońcu, ani w ogniu. Młodzieniec z rodu Frijanów ujął ją w swe dłonie, a ona sama się rozpuściła⁴.

Nie tylko czarownik nie jest w stanie zadać zagadki, której nie rozwiązałby Joszt, ale też nie zna właściwej odpowiedzi. Jak widać, panuje tu pogląd, że istnieje tylko jedno właściwe rozwiązanie, co wydaje się charakterystyczne dla każdego kanonu.

Według proponowanej klasyfikacji zagadki Achta można podzielić na kilka grup: 1) zagadki religijne (np. „Czy lepszy jest raj na ziemi, czy w niebie?”), odpowiedź: „Lepszy jest raj na ziemi”⁵), 2) pytania o zasady moralne i społeczne (np. „Co jest pełne, a co jest pełne w połowie, a co nigdy nie będzie pełne?”), odpowiedź: „Pełny jest na tym świecie można bogacz, a kiedy umiera, jego dusza jest błogosławiona; w połowie pełny jest ten, kto był za życia biedny, a gdy umiera, jego dusza jest błogosławiona. To, co jest puste i nigdy nie było pełne, to ten nieszczęśnik, który źle żył, a jego dusza zostaje przeklęta”), 3) pytania z biologii i astronomii („Ile miesięcy trwa ciąża u słonia, konia, wielbłąda, osła, krowy, owcy, kobiety, psa, świni i kota?”), 4) zagadki filozoficzne („Co ludzie próbują ukryć, ale nie są w stanie?”), odpowiedź: „Czas jest tym, co ludzie usiłują ukryć, ale nie są w stanie, ponieważ sam się ujawnia”), 5) zagadki dzieciinne i śmieszne („Które ze stworzeń Ormuzda chodzi i nie zostawia śladów?”). Wszystkie one mieszczą się w ramach sakralnego obrazu świata gminy zoroastryjskiej. Należy też zauważyć, że tematem wszystkich zagadek są prawa religijne, etyczne i naturalne rządzące stworzeniem Ormuzda, nawet przytoczony wyżej fragment dotyczący „umysłu podłego człowieka” mówi o sferze ludzkiej, nie – demonicznej, a co więcej, jest pretekstem do przedstawienia mocy pobożności ludzkiej, która nawet podłość niweczy:

Zagadka dwudziesta czwarta:

– Co jest cieplejsze?

Niechaj twe życie, obmierzły tyranie, będzie marnym, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Ciepła jest dłoń pobożnego człowieka. Nie można było roztopić trucizny tkwiącej w sercu twego brata, pókim jej nie wziął w dłonie⁶.

Wszystko to może wskazywać, że pomija się jakąś część tradycji związanej z indoiraanскими dewami i stąd następuje zaburzenie symetrii turnieju. Tezę tę uwiarygodnia fakt, że Ahryman odmawia Achtowi udzielenia odpowiedzi na następujące zagadki Joszta:

Młodzieniec powiedział:

– Jaką wartość ma piędz ziemi, wół oraz małżeństwo krewniacze?⁷

⁴ M. Ġa'fari, *op.cit.*, 3.1–11. Tłumaczenie M. Kłagisz (jedyne dostępne przekład na język polski) za: *Historia młodzieńca z rodu Frijanów*, *op.cit.*, s. 63.

⁵ Podział za M. Ġa'fari, *op.cit.*

⁶ *Historia młodzieńca z rodu Frijanów op.cit.*, s. 63–64.

⁷ *Ibidem*, s. 67.

Ahryman wyjaśnia Achtowi, że większym złem byłoby wyjawienie odpowiedzi niż poświęcenie Achta, który – nie znając rozwiązania zagadek – będzie musiał zginąć:

Wówczas przeklęty Aryman warknął:

– Nie odpowiem na te pytania, gdyż opuściłyby mnie me stworzenia: demony, kłamcy, wiedźmy. Nie żywię do ciebie większej sympatii, niżli do innych kreatur, które sam stworzyłem. Gdybym rozwiązał te zagadki, wówczas wszystkie te istoty stałyby się nieskuteczne i zniknęłyby zło, które prześladuje stworzenia Ormazda. Wówczas nastąpiłoby zmartwychwstanie ciał. Idź i daj mu swą głowę (...) ⁸.

Powyższy fragment wskazuje wyraźnie, że w zoroastryzmie znaczenie zagadki było równie poważne jak w hinduizmie i wiązało się z wielką mocą. Odpowiednie formuły mogły – jak zaklęcia – kształtować świat w zupełnie inny niż dotychczasowy sposób, co wydaje się reminiscencją poprzedniego etapu rozwoju agonów zagadkowych, kiedy w grę wchodziły nie zagadki odnoszące się do przyjętego systemu wiedzy, ale do tajemnic bytu, a przedstawiciele antagonistycznych grup mieli równy udział w rytualnej rywalizacji. Nie bez powodu Angra Mainju wzywa Zaratusztrę w pojedynku na zagadki do powrotu do zwyczajów przodków i oddania mu czci ⁹. Nie znając starszej tradycji, można natomiast mniemać, że nie idzie tu o koegzystencję dobra i zła we wspólnej formie zagadek, ale o osobną klasę zagadek ahrymanicznych, których wypowiedzanie mogłoby wzmacniać złe stworzenie, osłabiając zarazem siły dobra, analogicznie do sposobu, w jaki zagadki kanoniczne umacniają dobro, niszcząc zło. W tym można szukać tradycyjnego zoroastrijskiego uzasadnienia dla rozbudowanej tradycji zagadki w postaci kanonu pytań i odpowiedzi: ich powtarzanie jest brzemienne w skutki, skoro samo wypowiedzenie takich formuł osłabia zło i wzmacnia dobro. Jest ono zarazem wyznaniem wiary w dobre moce i przeklęciem złych. Sam Ahryman, oznajmiwszy rozwiązanie zagadki, wyparłby się zła.

Omawiana tu bajka wskazuje na wiele kontekstualnych uwarunkowań zagadki. Dowiadujemy się z niej, że zwycięstwo w zawodach przypada w udziale człowiekowi nie tylko pobożnemu, ale także przestrzegającemu zasad czystości rytualnej, bardzo ważnych w zoroastryzmie. Dotyczą one również pomieszczenia, w którym odbywa się turniej zagadek, a które nie może być zanieczyszczone na przykład przez kontakt ze zwłokami ¹⁰. Jeżeli jednak wszelkie nieczystości zostaną usunięte, turniej może się odbywać w domu nieprawego człowieka, w tym wypadku domu czarodzieja ¹¹.

Wiedza, jak już mówiliśmy, wpływa w omawianej tradycji z pobożności i znajomości tajników religii, której pobożność wymaga. Nie zawsze jednak wystarcza to do rozwiązania zagadek – w jednej z trzydziestu trzech zagadek, jakie Acht zadał Frijanowi, chłopiec musiał szukać bezpośredniej pomocy boskiej. Chodzi tu o skomplikowaną łamigłówkę ¹²:

⁸ *Ibidem*, s. 68.

⁹ Vendidad 6, 7 (odpowiedź Zaratusztry).

¹⁰ *Historia młodzieńca z rodu Frijanów*, *op.cit.*, I.14–28.

¹¹ *Ibidem*, I.11 i 28.

¹² Podobnie konstruowane łamigłówki znaleźć można w tradycji Słowian. Zawarty w nich lapidarny opis znanego skądinąd opowiadania czy baśni można rozszyfrować tylko przez znajomość pełnej jego wersji. Por. K. Moszyński, *op.cit.*, s. 796, tam też przykłady.

Zagadka dwudziesta dziewiąta:

– Co to jest: ma dziesięć nóg, trzy głowy, sześć oczu, sześć uszu, dwa ogony, trzy pary jąder, dwie ręce, trzy nosy, trzy grzbiety i od niego zależy życie i ciągłość świata?¹³

Najwyraźniej mamy tu do czynienia z czymś więcej niż skodyfikowaną, tradycyjną zagadką, ponieważ Joszt po raz pierwszy nie jest w stanie jej rozwiązać, a nawet: „gdyby ci, którzy żyją, a także ci, którzy pomarli i powstałi ponownie do życia, mieli wyjaśnić tę zagadkę, nie zdołaliby”¹⁴. Bohater ucieka się do podstępu, aby zyskać na czasie wymawia się od odpowiedzi koniecznością wyjścia za potrzebą¹⁵. W odosobnieniu przychodzi mu z pomocą jeden z Ameszaspentów przysłany przez posłannika:

Wysłał więc Ohrmazd anioła Nerjosanga z wiadomością do Frijana:

– Przekaż mu tę odpowiedź – to para wołów i chłop, który razem z nimi orze w polu.

Młodzieniec usłyszał tę odpowiedź, lecz nie zobaczywszy nikogo, nie był pewien, czyj głos słyszy. Pomyślał sobie:

– Nie daj Boże, by był to głos Ahrymana i jego dewów, które chcą mnie zgłodzić. Jeśli ja dam taką odpowiedź, to wtedy ten grzesznik, ten kłamca obmierzły zabije mnie¹⁶.

Trudność w rozwiązaniu łamigłówki stanowi jej właściwa interpretacja w świetle tradycji. Zagadka może mieć wiele rozwiązań, jednak w zoroastryjskim obrazie świata istnieje tylko jedno „prawdziwe” i właśnie to trzeba znaleźć, dlatego nie można wydedukować rozwiązania, albo się je zna *a priori*, albo nie.

Jak widać, indywidualizacja wypowiedzi poprzez dialog jest tutaj bardzo powierzchowna i brak miejsca na rzeczywisty indywidualizm, jakiego wymaga zmierzenie się z zagadką w tradycjach takich jak grecka czy indyjska, gdzie człowiek odpowiada za proponowane rozwiązanie zagadki, nie zaś za moralny, religijny wybór, jakiego dokonał. W tradycji zoroastryjskiej natomiast zagadce przypisana jest tylko jedna – zgodna z doktryną – odpowiedź, dlatego trzeba się strzec rozwiązań, które mogłyby mieć charakter ahrymaniczny i być pewnym, że źródłem natchnienia jest Bóg:

Nerjosang podszedł do niego i rzekł:

– Nie obawiaj się, ja jestem anioł Nerjosang. Zostałem do ciebie przysłany. Mój pan, Ohrmazd, przekazuje ci tę oto odpowiedź: to para wołów i człowiek, który orze nimi w polu¹⁷.

Woły, orzący ziemię człowiek i pług tworzą z mitologicznego punktu widzenia cudowną istotę, obejmującą wszelkie rodzaje bytu, a sama orka była powszechnie uznawaną czynnością sakralną¹⁸. Znamienne jest przypisywane tu Ormuzdowi określenie całej grupy jako zagadki. Jest ona zagadką nie tylko poprzez enigmatyczne sformułowanie, ale poprzez swój głęboko symboliczny związek z „przetwarzaniem całego świata”. Dlatego odpowiedź nie jest już rzeczą ludzką, ale wymaga boskiej

¹³ *Historia młodzieńca z rodu Frijanów, op.cit.*, s. 65, M. Ća’fari, *op.cit.*, 3.64.

¹⁴ III.71. Społeczności archaiczne charakteryzuje wysoka ocena sprytu, która z czasem przekształca się w przekonanie, że oszustwo jest niegodne bohatera, por. E. Mielecinski, *op.cit.*, s. 223. M. Ća’fari, *op.cit.*, 3.1–11.

¹⁵ III.65–66.

¹⁶ *Historia młodzieńca z rodu Frijanów, op.cit.*, s. 66.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii, op.cit.*

interwencji. Rozwiązanie łamigłówki wymaga bowiem nie tylko znajomości świętych formuł, zasad rytuału i sprytu, ale także wglądu w to, co w świecie najistotniejsze, oglądu wszechrzeczy, właściwego spojrzeniu z góry, o którym już mówiliśmy, kontemplacji lub iluminacji. Wie o tym także czarodziej Acht, który usłyszawszy odpowiedź Frijana, na trzy dni traci przytomność.

Istnieje zatem pewna klasa zagadek, pewien poziom poznania, z natury rzeczy niedostępny człowiekowi, nawet temu, który jako pobożny zaratusztrianin posiada świętą wiedzę. Takie poznanie można osiąść jedynie poprzez objawienie, do którego może dojść o tyle, o ile spełnione zostały wszystkie warunki wstępne: pobożność i wynikające z niej wiedza religijna i czystość rytualna. Człowiek, który wywiązuje się ze swoich obowiązków religijnych, może być pewien, że w sytuacji zagrożenia otrzyma pomoc ze strony Boga.

Zachowane teksty pozwalają domniemywać z dużym prawdopodobieństwem, że osiagający dojrzałość wyznawca zoroastryzmu, tradycyjnie piętnastolatek, przechodził jakiegoś rodzaju próbę zagadek. Świadectwem dojrzałości było bowiem posiadanie wiedzy:

Każdy człowiek, który dobiega piętnastu lat, musi wiedzieć te rzeczy: kim jestem? Czyim jestem krewnym? Skąd przyszedłem? Gdzie powrócę? Z jakiego jestem związku i nasienia? Jakie są moje obowiązki na ziemi i nagroda w niebie? Czy przybyłem z raju czy też [od początku] byłem na ziemi? Czy jestem dla siebie Ormuzdem czy Ahrymanem? Czy jestem dla siebie izadami czy dewami? Czy jestem dla siebie najlepszymi czy najgorszymi? Czy jestem człowiekiem czy dewem? Która jest moja religia? Co jest dla mnie pożyteczne? Co jest dla mnie szkodliwe? Kto jest moim przyjacielem a kto wrogiem? Czy korzeń jest jeden czy dwa? Od kogo [pochodzi] dobro a od kogo zło? a od kogo jasność a od kogo ciemność, od kogo aromat a od kogo smród, od kogo sprawiedliwość a od kogo niesprawiedliwość, od kogo miłosierdzie a od kogo niewdzięczność¹⁹.

Spotkaliśmy się już z zagadkowym motywem inicjacji piętnastolatka w bajce *Yošt ī Fryān*, omawialiśmy też zagadki inicjacyjne, rozwiązywane przez Zala. Przytoczony tu fragment to początek podobnego rytuału opisanego w jednym ze średnioperskich „andarzów” – poradników. Tak odpowiada na zadane pytania „wybierający”:

Teraz wybierający słusznie rzecz przedstawił: ponieważ droga wiedzie przez szlak mądrości, niewątpliwie należy wiedzieć, że przybyłem z raju a nie [zawsze] byłem na ziemi. Jestem stworzeniem, nie bytem przedwiecznym. Sam dla siebie jestem Ormuzdem, nie Ahrymanem, swoim bogiem, nie dewem, swoim najlepszym, nie najgorszym. Jestem człowiekiem, nie dewem. Jestem stworzeniem Ormuzda, nie Ahrymana. Pochodzę ze związku i nasienia Gajomarta. Moją matką jest Spendarmat, moim ojcem Ormuzd, moje człowieczeństwo pochodzi od Mehri i Mehrijane, którzy byli pierwszą parą z nasienia Gajomarta...²⁰.

Wydaje się jasne, że mamy tu do czynienia z katechizmem, który został jednak udratyzowany poprzez nadanie mu postaci zagadek. „Wybierający” jest poddawany inicjacji młodym chłopcem, który przechodzi próbę pytań-zagadek, mającą udowodnić dobrą orientację w doktrynalnych i etycznych nakazach religii. Pyta-

¹⁹ *Čīdag handarz ī pōryōtkēšān, Motun-e pahlavi tarǵome, āvānevēšt gerdāvarande Ġāmāsp ġi Dastur-e Manučeħr ġi Ġāmāsp Āsānā*, Tehrān 1371 (1993), s. 251–261; 1.

²⁰ *Ibidem*, 2.

nia następują jedno po drugim, podobnie jak w znanych nam już przykładach skanonizowanych, rytualnych zagadek w najstarszych testach indoirañskiej tradycji. W odpowiedzi adept recytuje posiadane *a priori* wiadomości. Podobnie w omawianych wcześniej przykładach: zagadki rozwiązywane przez Frijana, jak i zagadki kalendarzowe – motyw przewodni inicjacji Zala – to utarte schematy pytań i odpowiedzi, a ich tematem są wiadomości nabywane przez młodego zoroastrianina podczas edukacji²¹. Od przedstawicieli różnych pięter społecznych wymagano zresztą dodatkowych wiadomości, które także były przedmiotem próby. Ciekawym przykładem są pytania zadawane przez sasanidzkiego króla kandydatowi na pazia. Dotyczą one znajomości potraw, win, kobiet i innych tajników życia dworskiego. Nawet tutaj znajdujemy jednak echo logiki zagadkowej, według której odpowiedź odnosi się do mniej eksponowanej części pytania, podkreślając w ten sposób różne jego znaczenia:

„Powiedz, która potrawa jest najsmaczniejsza ze wszystkich?”. Paż rzecze, że: „Królu siedmiu krajów, obyś był nieśmiertelny i szczęśliwy! Bądź łaskaw słuchać! Ta potrawa, którą się je w głodzie, dobrym zdrowiu i bez obaw, jest najsmaczniejsza”²².

Paż, podobnie jak Zal, poddawany jest nie tylko próbom pytania, ale także sprytu i siły²³. Zagadka wpisuje się zatem w szerszy schemat inicjacyjny, w którym sprawdzane są różne zdolności i umiejętności potrzebne przedstawicielom partikularnych grup społecznych.

Nie bez powodu rola zagadki w inicjacji jest tak istotna. Być może najważniejszym, co tradycja irańska przejęła z dawnych agonów zagadkowych, jest – bardzo dla niej charakterystyczny – sposób porządkowania wiedzy. Zagadka umożliwia kompilowanie tekstów złożonych z różnorodnych informacji w sposób przejrzysty, niemal encyklopedyczny. Dowodem są tutaj liczne teksty *sensu largo* religijne, w tym także teksty prawnicze. Pytanie-zagadka jest w nich albo tematem rozdziału, który wyjaśnia zawiłości jakiegoś zagadnienia²⁴, albo staje się sposobem uporządkowania małych partii materiału, które są przedstawiane jako odpowiedzi na pytania²⁵. W ten sposób w zoroastryjskich kodeksach doktrynalno-prawnych rozstrzygano wątpliwości i precedensy²⁶.

Trzeba podkreślić, że forma ta rozpowszechniła się zwłaszcza po najeździe arabskim, z pewnością ze względu na rozproszenie wiernych i emigrację dużej ich grupy

²¹ Por. zakres wiedzy i umiejętności posiadany przez piętnastolatka – *Husrav ī kawādān ud rēdag-ē*, w: *Čīdag handarz ī pōryōtkēšān*, *op.cit.*, s. 251–261; s. 232–246.

²² *Ibidem* 20, s. 234, por. podobna zagadka w: *Historia młodzieńca z rodu Frijanów*, *op.cit.*, s. 62. („Zagadka dwunasta: – Jakie jadło jest najsmaczniejsze? – (...) Najlepsze i najsmaczniejsze jest takie pożywienie, które zostało zdobyte dzięki uczciwym staraniom i pracy, oraz takie, które spożywa się godnie”).

²³ Por. *ibidem*.

²⁴ Por. przykładowe tytuły rozdziałów *Dādistan ī Denīg*: „Dlaczego prawy człowiek jest lepszy niż wszelkie stworzenia?”, „Dlaczego zostaliśmy stworzeni i co powinniśmy robić?”, „Gdzie idą dusze prawych a gdzie podłych?”, „Czy jest rzeczą dobrą zabić tak wielkiego grzesznika?”, *Dādistan-ī Dīnīk*, w: E.W. West (tłum.), *Sacred Books of the East*, vol. 18, Oxford 1882.

²⁵ Por. np. *Sad dar*, w: E.W. West, *op.cit.*, vol. 24.

²⁶ Zob. *Revāyat-e Emid-e Ašavahištān mota'allegg be sade-ye čahorām-e heğri*, tłum. N.S. Esfahāni, Tehrān 1376 (1998).

do Indii oraz utrudnione kontakty z autorytetami religijnymi. Parsowie korespondowali z pozostałymi w Persji współwyznawcami, przesyłając im listę pytań i prosząc o wykładnię²⁷. Zmiana warunków egzystencji spowodowała zatem swoiste przeniesienie czy rozszerzenie formy praktykowanej wcześniej przede wszystkim w osobistych kontaktach ucznia z mistrzem i członków gminy z duchownymi. Tradycja zoroastryjska długo była przede wszystkim tradycją ustną i dopiero podbój arabski zmusił wyznawców Ahura Mazdy do konsekwentnego spisania tekstów religijnych. Stąd też trudności z datowaniem wielu tekstów, które – choć późno spisane – znacznie wcześniej istniały w formie ustnych przekazów.

Jeśli chodzi o umiławanie tradycji oralnej, możemy mówić o wspólnocie przekonań indoirañskich. O ile jednak w tekstach indyjskich widać indywidualizację dialogu, w zoroastryjskich przeciwnie – tendencją dominującą jest kanoniczna powtarzalność. Tradycja zoroastryjska chętnie sięgała po zagadkę, wykorzystując jej cechy gatunkowe na potrzeby propagandowe. Właściwe zagadce, pytaniu i dialogowi podnoszenie autorytetu wypowiedzi i uwiarygodnianie jej sprawiło, że na bazie form konstruowano teksty religijne. Miały one nadawać zawartym tam wiadomościom rangę prawdy natchnionej, o bezdyskusyjnym autorytecie. Taka tradycja, sięgająca – jak już mówiliśmy – samych *Gath*, wyraźnie rozkwita w młodszych tekstach awestyjskich i Zandzie, gdzie rozmówcami i nauczycielami Zaratusztry są Ahura Mazda i Ameszaspandy. Przytoczymy tu przykład, w którym Ahura Mazda wyjaśnia Zaratustrze arkana religii: dobrą myśl, mowę i uczynek – jako miarodajny dla tej klasy tekstów:

Co to jest dobra myśl?

[Wtedy, gdy] ktoś, kto ma [dobrą] myśl za pierwszą, [pomyśli] o pobożności.

Co to jest dobra mowa?

Święte słowo.

Co to jest dobry uczynek?

[To, co zostało wykonane] przy pieśniach pochwalnych i poprzez stwórcy, a pierwszym wśród takich

uczynków jest prawdomówność²⁸.

W tekstach średnioperskich podobną formę przyjmują często traktaty religijne w formie pytań i odpowiedzi. Wykorzystanie przez ich autorów – najczęściej sławnych kapłanów-mędrców – formy o wyraźnie nadprzyrodzonych koneksjach przydaje tekstowi, poza wspomnianymi już walorami dydaktycznymi, niezwyklej powagi i wiarygodności. Odpowiadający na pytania przedstawiają się jako zastępcy i naśladowcy samego boga. Tekst taki może zostać przedstawiony w formie pytań zadawanych przez współwyznawców i odpowiedzi autorytetu religijnego lub może stanowić ciąg pytań i odpowiedzi, których autorstwo deklaruje piszący. W obu wypadkach mamy do czynienia ze zdialogizowaną formą katechizmu.

Podsumowując, można stwierdzić, że w miarę rozwoju tradycja zoroastryjska wykorzystywała raczej formalne walory zagadki, niż czyniła z niej drogę poznania i spekulacji filozoficznej, jak indyjska czy grecka. Niemniej, jak o tym mó-

²⁷ Por. M. Boyce, *Zaratusztrianie*, op.cit., s. 227–228.

²⁸ Zand – Jasna 19.19. Por. *Boqān Yašt matn-e avestāi va zand*, M. Mirfakhraī (ed.), Tehrān 1382 (2003).

wiliśmy, sama istota dualizmu irańskiego rodziła się jako kontestacja pierwotnej koncepcji antagonistycznej ofiary i zagadki. Jednoznaczne etyczne nacechowanie mitu kosmogonicznego, mające wykluczyć dewy z pierwotnej świętej rywalizacji, a tym samym zmarginalizować nieprzewidywalną, groźną naturę zagadki, okazało się paradoksalnie prowadzić do gnostycznej interpretacji zagadki bytu. Mit ten stał się bowiem podstawą manichejskiej wizji świata, będącej właśnie gnostycznym rozwinięciem – reinterpretacją raz już przekształconej koncepcji ofiary kosmogonicznej. Dla manicheizmu jednak punktem odniesienia była już tylko koncepcja zoroastryjska, którą rozwinął konsekwentnie w całkowity dualizm: nie tylko etyczny – jak w zoroastryzmie, ale także materialny. W przeciwnym kierunku poszła refleksja zurwanistyczna, która powróciła do koncepcji istnienia jedności transcendującej dualistyczny charakter stworzenia. Zurwan, który samą tylko mocą myśli tworzy dwóch bliźniaków – Ormuzda i Ahrymana – jest samą kwintesencją zagadki-pytania, z którego rodzą się antagonistyczne odpowiedzi.

Moc wiedzy

Owa przestrzeń we wnętrzu serca jest zaprawdę tak wielka, jak ów przestwór świata w niej mieści się niebo i ziemia, ogień i wiatr, słońce i księżyc, błyskawica i gwiazdy; w niej mieści się wszystko, co człowiek tu na ziemi posiada i nie posiada¹.

Zagadka indyjska, pozbawiona absolutnego kosmicznego charakteru, przeraża się – jak już o tym mówiliśmy – poprzez dywagację nad sensem poszczególnych elementów rytuału w rozważania filozoficzne. Zagadka, przestając być wyrazem ostatecznej tajemnicy, stała się eliptyczną formą refleksji religijnej odpowiadającej przekazywaniu wiedzy w dialogu mistrza z uczniem. Ezoteryczny charakter takiej wiedzy wymagał szczególnego medium, jakim zagadka mogła się stać ze względu na podkreślane przez nas wielokrotnie cechy języka sacrum, jakie posiada. Istotna rola zagadki w tradycji indyjskiej polega właśnie na tym, że zachowała ona wymiar medium świętej wiedzy, która musiała być chroniona przed profanacją, a jej przyjęcie wymagało przygotowania. Stąd też, nawet kiedy zagadka oddala się już od pierwotnej rytualnej schematyczności, współzawodnictwu w zagadkach towarzyszy nadal aura niebezpieczeństwa i powagi, odbijająca się nie tylko w fakcie, że w zagadkowym agonie można, jak mówiliśmy, stracić głowę, ale także w nieustającym związku zagadki z sytuacją rytualną. Bardzo znanym tego przykładem jest turniej na dworze króla Dżanaki, odbywający się po złożeniu wielkiej ofiary. Obiecana przez króla zwycięskiemu braminowi nagroda to tysiąc krów z podoczeptanymi do rogów monetami – co może wskazywać, że w przytaczanym przykładzie irańskim Zaratusztra domagał się od Ahura Mazdy niczego innego, jak tradycyjnej nagrody za wygraną agonu². Jeden z braminów – Jadźniawalkja – każe uczniowi wypuścić krowy, co wywołuje sprzeciw pozostałych i otwiera turniej:

Bramini rozgniewali się,
Jakże on może sądzić, że jest wśród nas najlepszy?
Wtedy powstał Aśwala, kapłan Dżanaki, i zapytał:
To tyś Jadźniawalkjo, teraz wśród nas najlepszy?
A Jadźniawalkja tak odpowiada:

¹ Ekwiwalencja przestrzeni w sercu i przestrzeni kosmicznej wykształciła się z ekwiwalencji mikro- i makrokosmosu, E. Frauwallner, *op.cit.*, s. 106.

² Nie poczytywano sobie tego z pewnością za ujmę, o czym świadczy rozmowa Jadźniawalkji z królem Dżanaką:

„Kiedy przywędrował Jadźniawalkja, król go zapytał:
Jadźniawalkjo, w jakim celu przyszedłeś?
Czego trzeba ci, zwierząt czy rzeczy bardziej wzniosłych?
Jednego i drugiego, Wasza Wysokość, tak odpowiedział” (Brihadaranjaka Upaniszad IV.1.1).

„Najlepszemu z braminów pokłon składamy,
Lecz tak naprawdę to zazwyczaj pragniemy krów”,
Kapłan Aśwala rozpoczął pytanie³.

Turniej rozpoczyna zatem zaczepka – złagodzona forma ataku, z jakim mieliśmy do czynienia w starszych tekstach irańskich. Wzajemny stosunek uczestników jest wyraźnie antagonistyczny. Co więcej, warte zauważenia jest, że nierozwiązanie zagadki powoduje tutaj śmierć. Jadźniawalkja kilkakrotnie przestrzega przed tym swoich oponentów, aż wreszcie jeden z nich prowokuje go do zadania pytania, na które nie jest w stanie odpowiedzieć i – zgodnie z ostrzeżeniem oponenta – traci głowę. Pytania, jakie bramini kierują do Jadźniawalkji, rozwijają się tak samo, jak tematyka zagadki indyjskiej w ogóle: zaczynają się od rytuału, aby, stopniowo się od niego oddzielając, dotykać coraz to głębszych tajników porządku świata i wreszcie dojść do najgłębszej prawdy – charakterystyki *atmana*, która jest w rzeczy samej zagadką:

Dusza-atman ani nie jest tym, ani nie jest tym.
Nie można jej uchwycić, dlatego nie została uchwycona.
Nie można jej zniszczyć, dlatego nie została zniszczona.
Nie można jej dotknąć, dlatego nie została dotknięta.
Ona nie jest związana, nie drży, nie zraniona⁴.

Cechą charakterystyczną zagadki jest przechodzenie od oglądu rzeczy namacalnych do prawd ontologicznych i transcendencji. Taką właśnie drogę odbywamy tu za pośrednictwem tej formy. Każda rzecz jest bowiem „umocowana” w innej, ważniejszej i ogólniejszej, która stanowi jej podstawę. Rzeczy mogą być rozpatrywane wciąż od nowa według różnych kryteriów, ale żadna interpretacja nie będzie ostateczna, dopóki nie ujawni się ich rzeczywista jedność. W tym sensie filozofia indyjska bierze sobie za logiczny wzór zagadkę: podobnie jak ona wychodzi od prostych kwestii, przenosząc ich interpretację na coraz wyższy poziom, aby wreszcie ukazać ich symboliczną naturę w kontekście porządku wszechrzeczy. Nie ma więc końca pytaniom o kolejne podstawy i poziomy interpretacyjne. Nawet bogowie nie są wyjątkiem od tej zasady:

Ilu jest bogów, Jadźniawalkjo?
Ów odpowiedział zgodnie z inwokacją do bóstw:
Tylu, ilu jest nazwanych w inwokacji do wszystkich bóstw,
To znaczy trzystu i trzech oraz trzy tysiące i trzech.
Dobrze, ilu jest bogów, Jadźniawalkjo?
Trzydziestu trzech. Dobrze, ilu jest bogów, Jadźniawalkjo?
Sześciu. Dobrze, ilu jest bogów, Jadźniawalkjo?
Trzech. Dobrze, ilu jest bogów, Jadźniawalkjo?
Dwóch. Dobrze, ilu jest bogów, Jadźniawalkjo?

Jeden i pół. Dobrze, ilu jest bogów, Jadźniawalkjo?
Jeden⁵.

³ Brihadarankaja Upaniszad, III.1.2., tłum. M. Kudelska, w: *Upaniszady*, op.cit.

⁴ *Ibidem* III.9.26.

⁵ *Ibidem* III.9.1.

Wiedza posiada różne płaszczyzny, a poznawanie to poszerzanie poznawania i dochodzenie w ten sposób do coraz głębszych zakamarków wiedzy i zrozumienia. „Sztuka kontynuacji zapytywania”⁶.

Odmienne jest rozumienie pojęcia słowa w Grecji i Indiach. W Indiach słowo zasługujące na szacunek jest wynikiem kontemplacji i medytacji i jako takie głęboko zrośnięte jest z sensem, jednocześnie zaś zwarte i konkretne. Jest to święte słowo, nie dające się zastąpić żadnym innym. Inaczej w Grecji – *logos* jest pojęciem wtórnym w stosunku do rzeczywistości czy tym bardziej transcendencji. Jest ono związane z ludzkim rozumieniem i obciążone jego ułomnością. Tylko w alegorycznej postaci, w postaci mitu, może ono odbijać tajemnice istnienia; użyte wprost, wyjęte z kontekstu nie posiada ku temu odpowiedniej siły oddziaływania. *Logos* jest raczej zasadą organizującą świat – jak o tym mówi Heraklit, ale nie pojedyncze Słowo, a język jako system odpowiadający rozumowi.

⁶ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, *op.cit.*

Ucieczka od *heimarmene*?

Nieszczęsny! Niechbyś nie wiedział, kim jesteś!¹

Nie bez powodu zagadka Sfinksa zajmuje poczesne miejsce w każdym opracowaniu dotyczącym zagadki greckiej. W antycznych tekstach greckich nie znajdziemy być może aż tylu przykładów enigmy co w indyjskich *brahmody*ów, niemniej każdy z nich jest obdarzony wielkim ciężarem gatunkowym. Wspominaliśmy już, że znane są różne wersje zagadki Sfinksa, a uczeni sugerowali, że mamy tu do czynienia z reminiscencją zagadki indoeuropejskiej. Jednak tylko w Grecji zagadka ta przekształciła się w mit i stała się paradygmatem wyobraźni. Kontekstualne znaczenie, jakie zagadka ta zawdzięcza mitowi, jest daleko większe niż znaczenie jej indyjskiego odpowiednika, niewyróżniającego się spośród innych zagadek wedyjskich, z którymi sąsiaduje w tekście. Grecka tradycja mitologiczna rozwinęła załączek refleksji nad ludzką kondycją tkwiący w zagadce. Kolejne literackie realizacje, czasem tylko aluzje, dowodzą, że zagadka rzeczywiście została przeniesiona na wyższy poziom², poziom refleksji antropologicznej, a głębia jej znaczenia wydawała się starożytnym nadal nieodgadniona. Nie tylko starożytnym – także w naszych czasach mit Edypa postrzegany jest jak nierozwiązana zagadka, o czym świadczą liczne próby jego interpretacji. U zarania takiej refleksji leży zagadka, której rozwiązaniem jest wzajemnie sprzeczna istota, istota składająca się jakby z wielu osób, z wielu jaźni – człowiek. W zagadce łączą się w jedno różne jego postacie, ale życie Edypa jest zaprzeczeniem tego stanu. Pokazuje ono niezbieżność, że w świecie ludzkim nie mam miejsca na harmonię, a ironia towarzyszy bytowi człowieka. Człowiek bowiem uzależniony jest od boskiego kaprysu, niezrozumiałego w kategoriach ludzkiego myślenia, i nigdy nie może być pewny losu:

Nie ma nieszczęścia, które by się ludziom
Mogło wydawać całkiem niemożliwe:
Bóg w mgnieniu oka wszystko poprzewraca³.

Życiem człowieka rządzi niewidzialna ręka *heimarmene*. To właśnie przeznaczenie, którego wyroki są dla niego nieodgadnione, wiedzie go często, nieświadome-

¹ Słowa Jokasty skierowane do Edypa, tłum. K. Morawski, za: Sofokles, *Król Edyp*, w: *Ajschylos, Sofokles, Eurypides. Antologia tragedii greckiej*, przeł. S. Srebrny i in., oprac. S. Stabryła, Kraków 1975, s. 245–301, w. 1068.

² R. Calasso, *op.cit.*

³ Tłum. J. Danielewicz, w: tegoż (oprac.), *Liryka starożytnej Grecji, op.cit.*, s. 215.

go jak Edypa, ku klęsce. A jednak człowiek stara się poznać przeznaczenie przez wyrocznie, wróżby i sny, aby znaleźć drogę ucieczki przed nim. To jednak, co wydaje się wyzwoleniem, okazuje się często sprowadzać na jednostkę zgubę, jak w wypadku Edypa, który chcąc zapobiec spełnieniu się wyroczni delfickiej, przepowiadającej, że zabije ojca i ożeni się z matką, odchodzi od swoich domniemyanych rodziców, aby spotkać rzeczywistych i – nie rozpoznawszy ich – tragicznie spełnić wróżbę:

A więc bez wiedzy rodziców poszedłem
Do świętych Delfów, a tu mi Apollo
Tego, com badał, nie odkrył; lecz straszne
Za to mi inne wypowiedział wróżby,
Że matkę w łóżu ja skalam, że spłodzę
Ród, który ludzi obmierźnie wzrokowi,
I że własnego rodzica zabiję.
To usłyszawszy, z dala od Koryntu
Błądziłem, kroki gwiazdami kierując,
Aby przynigdy nie zaznać nieszczęścia,
Hańby, która by spełniła tę wróżbę.
I krocząc naprzód, przyszedłem na miejsce,
Gdzie według ciebie ten król był zabitym⁴.

Człowiek może rozwiązać zagadkę, posługując się rozumem, ale nie zyskuje w ten sposób wyjątkowego statusu, nie jest chroniony, ponieważ prawdziwe rozwiązanie zagadki odbywa się na wyższym, boskim poziomie. I niezależnie od powodzenia człowieka w próbie zagadki nie maleje dysproporcja pomiędzy jego oczekiwaniami i rzeczywistymi ograniczeniami:

Bóg rządzi ludźmi wszystkimi w potrzebie,
Często zaś powiew jakiś straszliwy
Zawieje w oczy, gdy szczęściem się cieszysz⁵.

W Grecji wyraźniej niż gdzie indziej zagadka jest polem sporu człowieka z bogiem. Sporu, którego przedmiotem jest poznanie, mogące prowadzić do wyzwolenia człowieka z jarzma przeznaczenia. Poeci epoki archaicznej, Hezjod i Homer, nazywają ludzi nieznających boskich tajemnic wprost głupcami:

Głupcy, nie wiedzą, o ile połówka jest większa niż całość
ani jakie bogactwa są w malwie i asfodelach,
gdyż bogowie w ukryciu przed ludźmi ich życie trzymają;
łatwo bowiem mógłbyś przez jeden dzień wypracować
tyle, by ci starczyło na rok i żebyś próżnował;
szybko mógłbyś też ster zawiesić w dymie komina,
wołów trud mógłby przepaść, a także mułów cierpliwych⁶.

⁴ Tłum. K. Morawski, w: Sofokles, *Król Edyp*, *op.cit.*, w. 786–798.

⁵ Tłum. J. Danielewicz, w: *idem*, (oprac.), *Liryka starożytnej Grecji*, *op.cit.*, s. 246.

⁶ *Opera et dies* 40–46, w: *Hesiodi theogonia, opera et dies, scutum, fragmenta*, F. Solmsen, R. Merkelbach, M.L. West (eds.), Oxford 1970; Hezjod, *Prace i dni*, w: *idem*, *Narodziny bogów (Theogonia)*, *op.cit.*, w. 40–46.

Według Hezjoda zatem utrzymywanie prawdy w ukryciu przed ludźmi jest uzasadnione: bogowie ukrywają ją po to, by ludzie nie tracili motywacji do wysiłku. Zagadką ukrytą przed człowiekiem jest, zdaniem poety, przewaga połówki nad całością: mając mniej, człowiek stara się bowiem bardziej i czerpie ze wszystkiego większą przyjemność. Dzieje się tak za przyczyną dobrej „Waśni”:

Bo nie jeden był tylko rodowód Waśni, ale na ziemi
są dwa: i jedną ten, kto rozumny, pochwali;
drugą trzeba potępić, gdyż różny obu obyczaj.
Jedna bowiem wojnę złą oraz walki podsyca
podła! Żaden śmiertelnik nie kocha jej, lecz z konieczności
i z nieśmiertelnych woli cześć Waśni ciężkiej oddaje.
Drugą, starszą od tamtej, zrodziła Noc pełna mroków,
złożył zaś ją Kronika, co siedzi w górze, w eterze
mieszka, u ziemi korzeni, dla ludzi lepszą o wiele;
ona i niedołężnego zbudzi i skłoni do pracy,
bo na drugiego ktoś patrząc bogacza,
zaraz pożąda pracy i śpieszy, ażeby coś posiać lub posadzić,
dom porządnie urządzić, i sąsiad wnet sąsiadowi,
gdy za majątkiem goni, zazdrości. Dobra jest Waśń ta⁷.

Zagadka Hezjoda nie jest tak trudna do rozwiązania, jak mogłoby się zdawać: poeta czyni w niej aluzję do przedstawionej we wcześniejszych wersach opowieści o „dobrej Waśni”, która stymuluje człowieka do pracy. Czytelnik ma zatem do dyspozycji wskazówkę co do rozwiązania zagadki. W świetle tradycji zagadka ta rozumiana jest w ten sposób, że: „uczciwy, mały dorobek wart jest więcej niż nieuczciwie osiągnięte bogactwo”⁸. Ale jednocześnie w enigmatycznym pytaniu kryje się głębszy sens, załączek rozważań filozoficznych i postawy światopoglądowej szerszej niż Hezjodowe czy też tradycyjne rozwiązanie. Prawdliwość tę możemy obserwować w spuściźnie pierwszych greckich filozofów, którzy podążają właśnie drogą zagadki, usiłując dojść tajemnic bytu. Nie chodzi tu jednak o posiadanie jedynej możliwej odpowiedzi analogicznej do tradycji indoiirańskiej. Ono nie jest tu człowiekowi dostępne, ale raczej o myślenie w kategoriach zagadki, zaczerpniętych z rzeczywistej złożoności świata. *Per se*, zagadka nie jest w Grecji niechybną drogą do poznania i zrozumienia tajemnic bytu. Wręcz przeciwnie, może być tak, że jest ona zwodnicza i nie daje się, odczytując zawarte w niej wskazówki, wykorzystać ich do osiągnięcia celu, nawet nie w wymiarze ogólnym – jako powodzenia, ale nawet jako powodzenia w konkretnej sprawie. Ale w tej mierze nie różni się ona od mowy bożej jako takiej. Może być ona nie tylko zwodnicza poprzez swoją zagadkowość, ale także celowo wprowadzać człowieka w błąd, a zależy to wyłącznie od woli boga⁹.

Takie słowa najpierwsze wyrzekły do mnie boginie,
Muzy z Olimpu, córny Dzeusa, co dzierży egidę:
„O pastuchy wiejskie, zakały, brzuchy wyłącznie!

⁷ *Ibidem*, w. 11–24.

⁸ J. Łanowski, przypis do w. 40, *ibidem*, s. 113 (por. też przypis następny).

⁹ *Theogonia* 36–40, w: *Hesiodi theogonia, opera et dies, scutum, fragmenta, op.cit.*

Wiemy, jak głosić kłamstwa liczne, do prawdy podobne,
wiemy też, gdy zechcemy, jak rzeczy prawdziwe obwieszczać¹⁰.

Nie jest bowiem celem bogów ujawnianie ludziom boskich sekretów. Już u Homera poznajemy, obok rzeczywiście proroczego snu sen złośliwy, zsyłany przez bogów po to tylko, aby zwodzić ludzi. „Właściwa” interpretacja takiego snu ściąga na człowieka nieszczęście, jak w poniższym fragmencie *Iliady*, gdzie Zeus zsyła na Agamemnona sen mający go nakłonić do posłania wojsk na rzeź:

„Dalej, złośliwy Śnie, do okrętów pośpiesz achajskich,
Wejść do namiotu, gdzie śpi Agamemnon, syn Atrejowy,
I rzetelnie mu powtórz to wszystko, co ja ci tu powiem.
Niech długowłosych Achajów uzbroi do bitwy co żywo;
Czas bowiem nadszedł, gdy mógłby szerokouliczny gród Troi
Zdobyc, jako że my, nieśmiertelni mieszkańcy Olimpu,
Zgodniśmy już: oto Hera nas wszystkich prośby swoimi
Sklonić zdołała, by zguba niechybna nad Troją zawisła”.

Tak powiedział, a Sen usłuchał rozkazu i ruszył.
Przybył niebawem do chyżych okrętów achajskich i zaraz
Wszedł do namiotu, gdzie był Agamemnon, syn Atrejowy.
Znalazł go tam, w odurzenia boskiego oparach śpiącego,
Nad głową mu stanął w postaci Nestora, syna Neleja,
Który wśród starców najwyżej zażywał czci u Atrydy.
Jego więc postać przybrawszy, złośliwy bóg snów się odezwał:

„Śpisz, o synu Atreja, rycerza dzielnego, mądrego?
Spać całą noc nie przystoi mężowi w radzie przedniemu,
Który ma rzesze w swej pieczy i trosk bez liku na głowie.
Teraz mnie słuchaj skwapliwie, bom jest posłany od Dzeusa,
Co, choć z dala, o ciebie dba i z tobą współczuje.
Każe ci on długowłosych Achajów uzbroić co żywo;
Czas bowiem nadszedł, gdy mógłbyś szerokouliczny gród Troi
Zdobyc, jako że oni, wieczyści mieszkańcy Olimpu,
Zgodni są już: oto Hera ich wszystkich prośby swoimi
Sklonić zdołała, by zguba niechybna nad Troją zawisła
Z Dzeusa wyroku. Więc ty z uwagi tego nie uroń
I nie daj się zmóc niepamięci, z lubego ocknąwszy się spania”.

Tak powiedziawszy, Sen oddalił się; król zaś pozostał,
Ważąc w duszy swej to, co zgola nie miało się ziszczyć.
Tuszył, że w dniu, co nadchodził, zdobędzie miasto Priama,
Głupi: nie było mu znane, co Dzeus zamyślał uczynić –

Jęki gotował, katusze Danaom na równi z Trojany,
Które ich miały dosięgnąć na polach zapasów potężnych¹¹.

¹⁰ Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia)*, w: *idem, Narodziny bogów (Theogonia)*, *op.cit.*, w. 24–28, por. P. Pucci, *op.cit.*, s. 38–39.

¹¹ Homer, *Iliada*, *op.cit.*, II, 8–40; pojawianie się w snach bogów pod postacią osób znanych było, jak się zdaje, zgodne z powszechnym u Greków wyobrażeniem, por. E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, *op.cit.*, s. 95.

Podobnie jak Hezjod nieznającego własnego przeznaczenia, Homer nazywa człowieka ufającego zwodniczemu snowi głupim, i człowiek w tej tradycji mitologicznej rzeczywiście jawi się jako głupi, bo nawet jeżeli jest w stanie odczytać poprawnie przekaz bogów, nigdy nie może być pewien ich dobrych intencji. „Łatwo jest bogom zwieść ludzkie umysły”¹². Bogowie nie lubią ujawniać swoich tajemnic, a tych, którzy to czynią, okrutnie karzą, jak to się stało z Prometeuszem. Pobożny Hezjod nie kwestionuje ograniczenia przez Zeusa ludzkiego dostępu do wiedzy, ale nie kryje jego przyczyny:

Jednak Dzeus to zataił, gdy serce złość mu wzburzyła,
wtedy, gdy w pole go wywiódł Prometej o myślach pokrętnych,
za to więc bóg dla ludzi obmyślił troski żałosne,
ukrył ogień. Znow wtedy syn dzielny Ijapetosa
skradł go dla ludzi u Dzeusa mądrego i wyniósł
w pustej trzcinie tajemnie przed Dzeusem, co lubi pioruny.
Tak nań rozgniewany rzekł Dzeus, co chmury gromadzi:
„Synu Ijapetowy, co wszystkich rozumem przewyższasz,
cieszysz się ognia kradzieżą i tym, żeś oszukał me serce –
wielkie tobie zmartwienie i ludziom, co się narodzą:
zło im ofiaruję za ogień i oni wszyscy w sercach swych się ucieszą i zło ukochają”.
Tak rzekł i śmiechem wybuchnął ojciec i ludzi, i bogów¹³.

W obliczu wszystkiego, co zostało powiedziane wcześniej o okrucieństwie i ironii kryjącej się w zagadce, bardzo znamienity wydaje się śmiech Zeusa wobec powiedzianej za naruszenie boskiej tajemnicy kary. Grecki bóg nie daje się oszukać i zwieść, nie daje się ubłagać, nie można go do niczego zmusić potęgą modlitwy, ofiary czy ascezy. Zazdrośnie strzeże on swych tajemnic, a za ich naruszenie karze człowieka bezlitośnie. Jeżeli daje człowiekowi wskazówkę poprzez sen czy wyrocznię, jest ona tyleż pożyteczna, co niebezpieczna, jak w przypadku Edypa, którego właśnie boskie wskazówki zaprowadziły do zguby. I tak w zagadce miesza się ludzka tragedia z boskim chichotem, co odpowiada jej ambiwalentnej, binarnej naturze.

Jak w wypadku innych kultur, także w Grecji cechy charakterystyczne zagadki wiążą się z najgłębszymi warstwami tradycji. Niemoc człowieka wobec zagadki odzwierciedla oddzielenie świata ludzkiego i boskiego. Kontakt z bogiem może następować jedynie z boskiej inicjatywy lub też poprzez misteria. Pierwszy rodzaj jest groźny i zwodniczy, a wiedzy uzyskanej dzięki niemu nie można zaufać. Natomiast tajemnica pozyskiwana poprzez misteria, choć jest tajemnicą uniwersalną, jest zarazem *arrheta* – niewypowiadalna, nieprzetwarzalna w słowo. Do transcendencji można się zatem zbliżyć, ale nie można jej przenieść w świat doświadczeń ludzkich, nie można tych dwóch światów połączyć. Stoi to bowiem w sprzeczności z grecką koncepcją boskości:

Boskością jest (...) dla Greków to, co pozostaje wiecznie nieprzeniknione i nienazwane, mimo wysiłków, jakich człowiek dokonuje, kiedy chce na świecie zaistnieć, kiedy chce świat zrozumieć i to, co zrozumiał, oznajmić innym; zatem boskość to także tajemnicza gra sił, od których

¹² Symonides 19 (525), tłum. J. Danielewicz, w: *idem* (oprac.), *Liryka starożytnej Grecji*, *op.cit.*

¹³ Hezjod, *Prace i dni*, *op.cit.*, w. 47–59.

człowiek czuje się zależny od chwili, kiedy zdobywa świadomość swego położenia. Na uznaniu przez istotę tak kruchą i ograniczoną, a jednocześnie wolną, swej niezależności od tych wyższych sił polega w przekonaniu Greków godność człowieka. Boskość ukazuje człowiekowi tylko nieuchronne przejawy i one właśnie ujawniają mu zarazem jego los i najwyższy Ład – *Kosmos*. Boskość, Przeznaczenie i Ład są dla Greków trzema aspektami jedynej rzeczywistości duchowej, której człowiek zdolny do refleksji nigdy nie oddziela od bezpośredniego doświadczania rzeczy i życia¹⁴.

Na tym być może polegała niemoc wykorzystania zagadki do Poznania. W świecie ludzkim przejawiała się ona zaledwie jako odbicie kosmicznej tajemnicy, nie dość wyraźne, aby pomóc w jej zrozumieniu. Przechodząc w sferę ludzką, zagadka przyjęła – jak bogowie – ludzki wymiar wraz z jego ograniczeniami, tracąc tym samym charakter kosmiczny. Grecy przyswoili sobie komunikacyjną formę zagadki, którą rozwinęli w dialektycznej metodzie rozumowania, nie próbując nawet wykorzystać jej do poznania transcendencji. Stało się tak właśnie za sprawą przekonania, że ponad przepaścią dzielącą świat boski i ludzki nie można przerzucić pomostu. Być może w zgodzie na podział tych domen leży przyczyna, dla której grecka filozofia i kultury misteryjne, nie połączwszy sił, nie zdołały wytworzyć religii zdolnej przyciągnąć tłumy. Udane próby pojawiły się dopiero w epoce hellenistycznej pod wpływem Wschodu, kiedy okazało się już za późno na ich rozwój i obce myśli greckiej chrześcijaństwo zapełniło pustkę duchową powstałą po upadku tradycyjnej religii greckiej.

Dwoistość natury zagadki przybrała w greckiej tradycji z czasem także inne postacie: mitycznej, groźnej zagadce towarzyszy forma rozrywkowa, którą umilało sobie uczty, a pisarze dowodzili za jej pośrednictwem elokwencji. Wydają się one bardzo od siebie różne, jednak fakt, że zakresy semantyczne wspomnianych terminów *'ainigma'* i *'griphos'* często nakładają się na siebie, a określenie ich granicy jest niezmiernie trudne, wskazuje, że nie nastąpił trwały i jednoznaczny podział na zagadkę tragiczną, rozstrzygającą o życiu i śmierci, i żartobliwą postać opowiadaną ku rozrywce, ale do pewnego stopnia zagadka zachowała ambiwalentną formę. Analiza tekstów ujawnia wymiennosc terminów oznaczających zagadkę, pomimo że – jak się wydaje – ich znaczenie istotnie się różni. Kiedy jednak przyjrzymy się bliżej znanym przykładom zagadki i poświęconym jej ustępom teoretycznym, możemy dojść do przekonania, że już w epoce klasycznej poważna i lekka natura zagadki przeplatały się z sobą, a powaga zagadki często bywała lekceważona. Trzeba tu koniecznie wspomnieć, że uzupełnieniem „tebańskich” tragedii Sofoklesa miała być poświęcona Sfinksowi komedia, która nie zachowała się do naszych czasów. Już sama idea uzupełnienia tragicznego wymiaru zagadki komicznym odbiciem i zawarcie ich w jednej trylogii wydaje się bardzo wiele mówić.

Z czasem komiczny wymiar zagadki usamodzielniał się i zaczął funkcjonować w oderwaniu od tragicznych korzeni. Na fali krytyki tradycyjnej religijności zagadka była często postrzegana jako przejaw zabobonnej wiary we wróżby i znaki, a jako taka traktowana z dużą dozą rezerwy i ironii. Świadectwem mogą tu być komedie Arystofanesa, w których tradycyjny, sakralny wymiar zagadki jest często wy-

¹⁴ N. Chiaromonte, *Granice duszy*, tłum. S. Kasprzysiak, wybór i oprac. S. Kasprzysiak, P. Kłoczowski, Warszawa 1996, s. 307.

śmiewany. Tak właśnie dzieje się w *Osach*, *nota bene* pierwszym bodaj zachowanym greckim tekście, gdzie użyto słowa *griphos*¹⁵:

Ksantiasz: Sen miałem przedziwny przed chwilą.
Sosjasz: Ja też – naprawdę! Tak dziwny, jak nigdy.
Ale ty pierwszy powiedz.
Ksantiasz: Przyśnił mi się
ogromny orzeł. Leciał nad agorą,
a w szponach trzymał złapaną gdzieś tarczę
pokrytą spizem. Wzbił się aż hen! W niebo
i nagle zrzucił tarczę... Kleonimos.
Sosjasz: Można więc świetną ułożyć zagadkę
do zadawania przy uczcie – o, taką:
Jakie to zwierzę, co porzuca tarczę
Na ziemi, morzu, a nawet na niebie?¹⁶

Widzimy, że od zagadki snów wróżebnych do zagadki żartu opowiadanego podczas uczt jest bliżej, niż może się wydawać. Rozstrzygające znaczenie ma tu kontekst, gdyby bowiem znany był nam tylko fragment przytoczonego dialogu w postaci formułowanego przez Sosjasza *griphos*, moglibyśmy uznać go za przykład poważnej, ciemnej zagadki. Budowa zagadki nie budziła już zatem sama przez się takiego szacunku, jaki ją otaczał w epoce archaicznej czy w innych kulturach. Zdawano sobie sprawę, że enigmatyczny charakter wypowiedzi nie musi kryć w sobie rzeczywiście enigmatycznej rzeczywistości, a może być jedynie wynikiem gry słów. W tym sensie *griphos* odgrywa niewątpliwie istotną rolę edukacyjną: nie tylko, jak czyni to zagadka z reguły, obnażał rzeczywistość, ale także samą zagadkę pokazywał jako grę i konwencję, której rozwiązywania jednocześnie uczył. Formalnie *griphos* często nie różnił się od *ainigmy*, to, co je różniło naprawdę, to – nie zawsze nam znany – stosunek do tajemnicy ukrytej w formie zagadki.

¹⁵ Eleonor Cook podaje źródła tego twierdzenia, w: E. Cook, *op.cit.*, s. 24.

¹⁶ Arystofanes, *Osy*, w: tegoż, *Komedie*, t. I, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa 2001, s. 257–334, w. 13–23.

Podsumowanie

Zagadka wciąga w swoją orbitę każdego,
kto się nią zajmuje, nawet badacza¹.

Zagadka posiadała niegdyś fundamentalne znaczenie jako jedna z pierwotnych form kształtowania i przekazu myśli ściśle związanych ze świadomością mitologiczną. Ślady jej doniosłej roli odnajdujemy po dziś dzień w folklorze. Znamienne, że właśnie badacze folkloru pierwsi zauważyli, że to pozornie proste zjawisko literackie jest w istocie tworem wielopostaciowym, którego analiza wymaga skomplikowanych narzędzi zapożyczonych z różnych dyscyplin naukowo-literackich. Oni także zwrócili uwagę na związek zagadki z najgłębszymi pokładami zbiorowej mądrości i tradycji kulturowych. Przekonanie o istotnej funkcji zagadki odzwierciedla znaczna liczba opracowań różnych jej aspektów, badanych przez etnografów, filologów różnych specjalności, filozofów i kulturoznawców. Istniejące publikacje dzielą się najogólniej na monografie lokalnych tradycji zagadki oraz szczegółowe, analityczne szkice poświęcone wybranym atrybutom tego zjawiska. Wyraźnie brakuje opracowań wieloaspektowych, sytuujących zagadkę na szerszym tle kulturowym. Tymczasem badanie kultur starożytnych dowodzi, że jedynie wypracowanie takiej metody badawczej może prowadzić do naświetlenia złożonej i bardzo istotnej roli zagadki w okresie kształtowania się dywagacji religijno-filozoficznej. Zagadka jako zjawisko tej wagi co mit, symbol czy rytuał należy do najważniejszych wytworów świadomości mitologicznej. Wśród nich zagadka jako jedyna nie doczekała się jeszcze należnego sobie opracowania teoretycznego, podczas gdy innym poświęcono wiele głębokich studiów. Ugruntowana tradycja badawcza sprawia, że nie budzi już dziś sprzeciwu rozpatrywanie mitu w kategoriach pierwotnego zjawiska religijnego, a uczeni powszechnie zgadzają się, że w odniesieniu do najstarszych zabytków literatury konieczna jest świadomość sakralnego wymiaru, nierozzerwalnie związanego z pięknem formy literackiej. Celem naszej pracy jest taka prezentacja złożoności zagadki starożytnej, która – sytuując ją na naturalnym tle paralelnych form – w jednoznaczny sposób dowiedzie konieczności i możliwości stworzenia adekwatnego aparatu badawczego. Tym bardziej że – wobec ograniczenia zagadki jako dojrzałego zjawiska literackiego do rangi środka stylistycznego – uznaliśmy za konieczne rzetelne przedstawienie jej miejsca w tworzeniu mitologicznego obrazu świata. Przedmiotem naszych rozważań są związki zagadki z symbolem, mitem, rytuałem, magią, ale także jej uwarun-

¹ T.V. Civ'ân, *op.cit.*, s. 178.

kowania społeczno-edukacyjne i wpływ na kształtowanie się dywagacji filozoficznej oraz teologicznej. Wybrano zatem te aspekty, które wydawały się istotnie konstytuować rolę i znaczenie zagadki – jej sakralno-symboliczny wymiar, funkcję w duchowej płaszczyźnie życia wspólnoty oraz jej wpływ na rodzący się dyskurs filozoficzny, będący załącznikiem filozofii. Nie pominięto również problemu zagadki jako struktury literackiej, omawiając jej cechy gatunkowe i stylistyczne w kategoriach teoretyczno-literackich. Jednocześnie przyjęta metoda komparatystyczna, wykorzystująca świadectwa trzech różnych kultur: irańskiej, indyjskiej i greckiej, umożliwia badanie zagadki jako samodzielnego zjawiska literacko-kulturowego, przybierającego różne formy w zależności od uwarunkowań kontekstualnych. Taka metoda pozwala w niektórych wypadkach na naświetlenie niejasnych wątków badanych tradycji kulturowych, kiedy to lepiej udokumentowana lokalna tradycja zagadki *per analogiam* okazuje się pomocna w interpretacji uboższych źródeł innej tradycji. Jest to szczególnie cenne w wypadku źródeł starożytnych, siłą rzeczy w znacznym stopniu fragmentarycznych. Zarazem metoda porównawcza pozwala tu łatwiej eliminować pochapne założenia i wnikliwiej korygować perspektywę badawczą.

Możemy mówić o historycznym procesie kształtowania się pojęcia zagadki w badanych kulturach, w ramach którego zmieniał się jej obraz i rola. Początkowo starożytni postrzegali w zagadce groźne narzędzie mówiące o tajemnicy transcendencji. Zagadka jawiła się jako język boga przemawiającego w dwuznaczny sposób poprzez wyrocznie, sny i wizje. W zależności od koncepcji bóstwa – obojętnego lub przychylnego człowiekowi – różnie przedstawiano ludzkie możliwości prawidłowego odczytania boskich komunikatów. I tak w Grecji człowiek nigdy nie mógł być pewny swojej interpretacji, ponieważ nie dostępował poznania całościowego, a życzliwość boga nierzadko okazywała się ułudą wobec nieustępliwiej siły przeznaczenia. W Indiach prorocze sny były zsyłane ludziom przygotowanym duchowo przez ascezę i pokutę, toteż spełniały się, a dzięki właściwej interpretacji symboli sennych można było unikać niepowodzenia. W Iranie natomiast człowiek – pomimo wyboru pomiędzy dobrem a złem – był poddany działaniu przeznaczenia, przed którym nie sposób uciec, tak jak nie sposób zapobiec spełnieniu się proroczego snu. Bóg może się jednak objawić sam, podejmując dialog, jak zrobił to wobec Zaratusztry, uznawszy go za godnego. Znamienne, że we wszystkich wybranych kulturach bóstwo decydując się na bezpośredni kontakt z człowiekiem, rezygnuje z enigmatycznego przekazu na rzecz przystępnej formy, jednym słowem z woli bóstwa odkrywa się tajemnica.

Niezależnie od przekonania o skuteczności ludzkich zabiegów wobec boskich wyroków starano się oswajać przejawy transcendencji poprzez interpretację snów, znaków i wyroczeni, przybierającą z wolna formę systemu opisu i kategoryzacji świata. Wymierną postacią takiego systemu jest język, próbujący odzwierciedlać sakralny, niezrozumiały charakter rzeczywistości poprzez symbol i zagadkę. W ten sposób zagadka staje się już nie tylko nieczytelny i przerażającym zwiastunem istnienia innej rzeczywistości, ale także językiem jej poznania i opisu, językiem *sacrum*. Jest to język eliptyczny i obrazowy, poprzedzający zrationalizowany opis. Znaczenia współlistnieją w nim zgodnie z przyświecającą wszystkim wytworom

świadomości mitologicznej zasadą *coincidentia oppositorum*. Wspólnota idei pomiędzy tymi wytworami obejmuje także przekonanie o rzeczywistej jedności zróżnicowanego świata i ekwiwalencji różnych jego części oraz wizję wiedzy obejmującej jednocześnie wszystkie aspekty bytu, wszystkie je porządkują bowiem wspólne zasady.

Tak zarysowana charakterystyka zagadki domaga się też analizy lingwistycznej. Z punktu widzenia teorii języka zagadka jest szczególnym rodzajem pytania, które w przeciwieństwie do większości pytań nie jest rzeczywistą próbą nawiązania komunikacji, ale raczej wyzwaniem rzucanym drugiej stronie. Podobnie jak w pytaniu egzaminacyjnym czy stosowanym w metodzie maieutycznej celem pytającego nie jest uzyskanie odpowiedzi, która uzupełni luki w jego wiedzy. Pytający antycypuje w tym wypadku odpowiedź, jakiej oczekuje od pytanego. W pewnym sensie zagadka jest rodzajem próby – ten, kto jej sprostą, udowadnia swoją gotowość do nawiązania równorzędnej relacji nawet z bóstwem. Kilka aspektów zagadki – wyzwanie antagonistyczne, moment dialogowy, forma próby – spowodowały wykorzystanie jej w rytualnych turniejach słownych (agonach) oraz w obrzędach inicjacyjnych. Jako rodzaj dialogu zagadka cechuje się niezwykłą lapidarnością, która – poza cechami dialogu w ogóle, takimi jak nadanie myśli wymiaru intersubiektywnego i szczególnej dynamiki – operując elipsą i skrótem myślowym, odświeża język. Można by rzec, iż zagadka w istocie proponuje ponowne rozważenie przyjętych schematów językowych, pytając o najbardziej pospolite elementy rzeczywistości, jak i o sprawy poważne tak, jakby rozpatrywała je po raz pierwszy. Jedną z głównych funkcji zagadki jest badanie i nazywanie sieci zależności pomiędzy przedmiotami i zjawiskami. Lapidarność formy buduje w zagadce dramatyczne napięcie pomiędzy pytaniem a odpowiedzią, w którym czas ulega w pewnym sensie zawieszeniu aż do ponownego nazwania rzeczy w odpowiedzi. Dlatego też w myśl światopoglądu mitologicznego zadawanie i odgadywanie zagadek jest czynnością sakralną, podobną pod tym względem do święta i rytuału. Badając zagadkę w takim kontekście, odnaleźliśmy w niej reminiscencje odnowy świata dokonywanej podczas święta przez symboliczne zanurzenie w nieograniczonej energii prapoczątków i przemiany towarzyszącej ponownym narodzinom w rytuale. Procesualna natura oraz symboliczny charakter zbliżają zagadkę do rytuału, który również realizuje się poprzez system symboli występujący w ustalonym porządku. Toteż jednym z najczęstszych kontekstów, w jakich znajdujemy zagadkę w tekstach starożytnych, jest rytuał.

Niezwykle ważne są relacje zagadki z symbolem, pokrewną formą obrazowania. Symbol pojmowany jako urzeczywistnienie znaczenia jest niezwykle trudny do zrozumienia, gdyż wszelkie próby opisu na innej niż symboliczna płaszczyźnie banalizują go, odbierając możliwość przedstawienia w całej wieloznaczności. Zagadka werbalizuje symbol, jednak dzięki swojej eliptycznej postaci nie czyni tego przez opis, ale przez przeniesienie wewnętrznej logiki symbolu w domenę dialogu. Przedstawia ona symbol jako proces, w którym – poprzez opartą na logicznych przesłankach relację pytania i odpowiedzi – rodzi się znaczenie. W ten sposób zagadka pomaga zrozumieć nie tylko pojedyncze symbole, ale całe mechanizmy tworzenia symbo-

li, co czyni z niej istotną formę edukacyjną umożliwiającą przekazywanie wspólnotowej wizji świata z pokolenia na pokolenie.

Poprzez wyabstrahowanie elementów rzeczywistości z codziennego kontekstu zagadka zachęca do refleksji nad nimi, posługując się pojęciami zaczerpniętymi z języka komunikacji codziennej, dokonując ich reinterpretacji i obnażając aprioryczne założenia będące podstawą kategorii językowych. Proces ten jest możliwy dzięki temu, że pole odniesienia dla zagadki to rzeczywistość symboliczna i sakralna. Biorąc sobie równocześnie za przedmiot doświadczenia codzienne i pospolite, zagadka potwierdza sakralną jedność bytu leżącą u podstaw myślenia mitologicznego, w którym różne płaszczyzny rzeczywistości są względem siebie paralelne, a przedmiotem rozważań ontologicznych może się stać każdy element bytu jako odbicie transcendentnej całości.

Drugim obok rytuału najczęstszym kontekstem zagadki jest mit, stanowiący rozwinięcie symbolu w formie narracyjnej. Zagadka tworzy zazwyczaj paralelną strukturę w micie, w ramach której przekazywane są te same co w postaci fabularnej mitu treści. Takie mity mają często charakter inicjacyjny, a zagadka pełni w nich funkcję probieża mądrości neofity. Zagadka towarzyszy też mitowi w postaci symbolicznej – poprzez hybrydy i metamorfozy – przypominając o względności wszelkich kategoryzacji rzeczywistości dokonywanych według apriorycznych założeń. Symbolicznym przedstawieniem zagadki w micie jest labirynt, z którego nie można się wydostać bez pomocy z zewnątrz, ponieważ tylko spoglądając z góry, można go w całości zobaczyć. Zamknięty w labiryncie jest jak człowiek wobec zagadki, który nigdy nie może być pewien ostateczności proponowanego rozwiązania.

Taką pojemność semantyczną zawdzięcza zagadka również szczególnej dialogowej postaci, która pozostaje z natury rzeczy otwarta, kryjąc w sobie wiele potencjalnych odpowiedzi i interpretacji. Istotna jest tu także procesualna natura zagadki sprawiająca, że – jak forma rytualna, podtrzymująca ciągłość świata – musi być ona nieustannie powtarzana.

Dialogowy charakter zagadki czyni ją istotnym elementem doświadczeń i rytuałów starożytnych wspólnot. Jako przedmiot rytualnej rywalizacji przybierającej postać turniejów zagadka nie tylko służy za miernik wiedzy uczestników, ale także poprzez wspólnotę tajemnicy i współuczestnictwo w świętej zabawie umacnia więzi społeczne. Oczywiście ważne są też edukacyjne właściwości zagadki: służy ona przekazywaniu wiedzy i kodu kulturowego wspólnoty, z czasem natomiast nieustępliwa logika pytania i odpowiedzi sprzyja wykształceniu dyscypliny umysłowej umożliwiającej powstanie dialektyki. Zatem niosąc w sobie zarówno przekaz świętej wiedzy, jak i strukturę dialektyczną, zagadka ma już w sobie zadatki filozofii, w którą się w rezultacie przekształca, zmieniając swój charakter. Jako pytanie filozoficzne zagadka przestaje już jednak rościć sobie prawo do poznania uniwersalnego, godząc się na kategoryzację rzeczywistości, i tym samym wyzbywa się sakralnego charakteru.

Kulturotwórcze właściwości zagadki sprawiają, że – podobnie jak inne wytwory świadomości mitologicznej – staje się ona w pełni czytelna dopiero w kontekście pozostałych znaków tworzących tradycję. Poza tym, że należy do przestrzeni symbolicznej wspólnoty, sama zagadka tworzy metatekst, w obrębie którego jej poszcze-

gólne przejawy nabierają pełnego znaczenia. Dlatego, choć motywy zagadkowe okazują się wędrować pomiędzy różnymi tradycjami, a wiele cech zagadki ma charakter uniwersalny, zagadki różnych tradycji uzyskują ostateczny kształt i znaczenie w konkretnym kontekście kulturowym.

Wśród badanych tu kultur można – jak sądzimy – mówić o dwóch szerokich tradycjach zagadek – greckiej i indoirañskiej, rozwiniętej w sposób pełniejszy w Indiach. W tradycji greckiej zagadka jawi się jako nieosiągalna dla człowieka tajemnica obejmująca całą złożoność rzeczywistości, w tradycji indoirañskiej natomiast wydaje się ona stanowić drogę do poznania poszczególnych szczebli bytu, umożliwiającą zrozumienie całościowe. Wiąże się to z kontekstem, z którego wyrasta zagadka w tych tradycjach: u Indoirañczyków jest nim rytuał, a u Greków przede wszystkim wyrocznia i mit. Jak wskazywaliśmy, w obu wypadkach z zagadki wykształciła się filozofia, ale – o ile w Grecji zaczerpnęła ona z zagadki jedynie dialektyczną strukturę i zainteresowanie systemowym wytłumaczeniem podstaw bytu, w Indiach myśl szła drogą od pytań o byty namacalne do poznania systemowego.

Porównanie źródeł indyjskich i irańskich pozwala postulować pierwotną, antagonistyczną strukturę ofiary, opartej na agonach zagadkowych, w których rywalizowały z sobą dwie grupy – przedstawiciele dewów i asurów. Wedyzm w Indiach a zoroastryzm w Iranie zaprowadziły reformę rytuału, w wyniku której zeschematyzowane turnieje zagadkowe stały się jedynie symbolem pierwotnie niebezpiecznej, bo niedającej się kontrolować ofiary. W obu kulturach pozostało jednak wiele wskazówek, co do rytuału pierwotnej krwawej ofiary, a jej idea w różnej postaci kształtuje nowe religie. W Indiach wywodzi się z niej koncepcja ofiary przeniesionej do wnętrza człowieka, w Iranie natomiast – odrzucenie części pierwotnej tradycji i indywiduacja dialogu człowieka z Bogiem. Sama zagadka, przestając być wyrazem poszukiwania drogi ku transcendencji, staje się w Indiach przede wszystkim metodą dyskursu ucznia z mistrzem i przedmiotem rywalizacji mędrców, w zoroastryjskim Iranie zaś formą edukacyjno-doktrynalną.

W tradycji greckiej zagadka nie stała się metodą zrozumienia transcendencji, którą starożytni Grecy uznawali za niedostępną domenie ludzkiej. Toteż, o ile z dialogowej struktury zagadki rodzi się filozofia grecka, dla religii pozostaje ona symbolem niedostępnej tajemnicy, której istnienia można doświadczyć podczas misteriiów, lecz pozostaje ona *arrheta* – niewypowiadalna. Być może przekonanie o niewysławialności tajemnicy transcendencji zbyt długo podtrzymywało przy życiu archaiczny panteon bogów, uniemożliwiając rozwój myśli teologicznej, co w rezultacie skłoniło Greków ku chrześcijaństwu.

Analiza zagadki pokazuje, jak szerokie uwarunkowania składają się na sens zjawiska literacko-językowego w kulturach starożytnych, zwłaszcza u początków, kiedy literatura nie dawała się oddzielić od swej sakralnej funkcji. Porównywanie motywów literackich bez odniesienia do ich szerszego kontekstu rodzi niebezpieczeństwo niezrozumienia, gdyż pozornie podobna forma może posiadać zgoła odmienne znaczenia w różnych tradycjach. Dlatego też – jak widzimy na przykładzie zagadki – dopiero interdyscyplinarna analiza zbliża nas do istoty zjawiska – wydawałoby się – czysto literackiego.

Kiedy odwołujemy się do biblijnego „na początku było słowo” i próbujemy rekonstruować wydobywanie świata z chaosu poprzez nazywanie jego elementów, należy pamiętać o złożonej naturze zagadki, która swą ambiwalencją, a tym samym niezwykłą pojemnością znaczeniową, pozwoliła adekwatnie tworzyć system znaczeń opisujących antropologiczne doświadczenie w kategoriach kulturowych.

Bibliografia

- Aarne A., *Vergleichende Rätselforschungen*, t. I, Helsinki 1918.
- Aeschylos, *Prometheus*, J.A. Dartung (ed.), Leipzig 1852.
- Ajdukiewicz K., *Zdania pytajne*, w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1985.
- Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, tłum. S. Srebrny, w: Ajschylos, *Tragedie*, Warszawa 1954.
- Ajschylos, *Sofokles, Eurypides. Antologia tragedii greckiej*, tłum. S. Srebrny i in., oprac. S. Stabryła, Kraków 1975.
- Akbarzāde D., *Šāhnāme va zabān-e pahlavi. Moqāyese-ye dāstāni va zabāni-ye Šāhnāme bā manābe'e bāz mānde az zabān-e pahlavi*, Tehrān 1379 (2000).
- Apulejusz, *Metamorfozy albo złoty osioł. Apologia, czyli w obronie własnej księga o magii*, tłum. E. Jędrkiewicz, J. Sękowski, Warszawa 1999.
- Aristophanis Vespae*, T. Bergk (ed.), Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae 1840.
- Aristoteles, *Poetica*, R. Kassel (ed.), Oxford 1965.
- Artemidor z Dalis, *Rozważania o snach czyli onejrokrytyka*, tłum. I. Żółtowska, Warszawa 1995.
- Arystofanes, *Komedie*, t. I–II, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa 2001.
- Arystoteles, *Poetyka*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1976.
- Atabaki T., *Dialogue, a Literary Form in Persian Ninetenth/Twentieth Century Political Discourse*, w: B.G. Fragner (ed.), *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies*, Roma 1995.
- Atharwaweda. Hymny wybrane*, tłum. H. Marlewicz, C. Galewicz, Kraków 1999.
- Austin J.L., *Mówienie i poznanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.
- Avestā kohantarīn sorud-hā va matn-hā-ye irāni*, J. Dustxāh (red.), t. I–II, wyd. II, Tehrān 1374 (1996).
- Avestā: Gāthā, Yaštā, Wisperad wa xord-e Avestā*, tłum. H. Rāzi, wyd. II, Tehrān 1380 (2000).
- Bachtin M., *O metodologii badań literackich i humanistycznych*, w: E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.), *Bachtin. Dialog. Język. Literatura*, Warszawa 1983.
- , *Słowo dwutonalne*, w: E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.), *Bachtin. Dialog. Język. Literatura*, Warszawa 1983.
- , *Właściwości ludowej kultury śmiechu*, w: E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.), *Dialog. Język. Literatura*, Warszawa 1983.
- Bahār M., *Pažuheši dar asātir-e Irān*, Tehrān 1375 (1996).
- , *Targōme-ye čand matn-e pahlavi*, Tehrān 1379 (2001).
- Ball W., *Towards one World. Ancient Persia and the West*, London 2010.
- Baranauskas G., *Shamanistic Elements in Myths and Stories*, w: *Spectrum. Studies in the History of Culture*, vol. I, Wilno 1997.
- Barbour I.G., *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984.

- Bartholomae Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin 1961.
- Bartmiński J., *Formy obecności sacrum w folklorze*, w: J. Bartmiński, M. Jasińska (red.), *Folklor – sacrum – religia*, Lublin 1995.
- Basham A.L., *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1964.
- Baśnie braci Grimm, tłum. E. Bielicka, M. Tarnowski, t. I–II, Warszawa 1982.
- Bauman R., „I’ll Give You Three Guesses”: *The Dynamics of Genre in the Riddle Tale*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996.
- Berra A., *Pythagorean akousmata*, w: C. Galewicz (ed.), *Texts of Power the Power of the Text. Readings in Textual Authority across History and Cultures*, Kraków 2006.
- Bhagawadgita. *Pieśń Czcigodnego Pana*, tłum. i oprac. M. Kudelska, Kraków 1995.
- Bloomfield M., *The Religion of the Veda*, New York 1903.
- Bocheński J.M., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987.
- Boniecka B., *Struktura i funkcje pytań w języku polskim*, Lublin 2000.
- Boqān Yašt matn-e avestāi va zand*, M. Mirfāxrāi (ed.), Tehrān 1382 (2003).
- Boyce M., *Parthian Writings and Language*, w: *Cambridge History of Iran*, vol. III, part 2, E. Yarshater (ed.), Cambridge 1983.
- , *The History of Zoroastrianism*, t. I, *The Early Period*, S. Spuler (ed.), Leiden–Cologne 1975.
- , *Zaratusztrianie. Wiara i życie*, tłum. Z. Józefowicz-Czabak, B.J. Korzeniowski, Łódź 1988.
- Boyle K., C. Renfrew, M. Levine (eds.), *Ancient Interactions: East and West in Eurasia*, Cambridge 2002.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985.
- Burkert W., *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, wyd. II, Kraków 2007.
- Cailliois R., *Człowiek i sacrum*, tłum. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Warszawa 1995.
- , *Zagadka i obraz poetycki*, tłum. A. Trybesowa, w: R. Cailliois, *Odpowiedzialność i styl*, wybór M. Żurowski, tłum. J. Błoński i in., Warszawa 1967.
- Calasso R., *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1995.
- Campbell J., *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, oprac. B.S. Flowers, tłum. I. Kania, Kraków 1994.
- Cassirer E., *Symbol i język*, wybór, tłum. i wstęp B. Andrzejewski, Poznań 2004.
- Chiaromonte N., *Granice duszy*, tłum. S. Kasprzysiak, wybór i oprac. S. Kasprzysiak, P. Kłoczowski, Warszawa 1996.
- Civ’ân T.V., *Otgadka v zagadke: razgadka zagadki?*, w: T.M. Nikolaeva (ed.), *Zagadka kak tekst. Issledovania v balto-slovānskoj duchovnoj ku’ltury*, Moskva 1994.
- Clumont F., *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles 1913.
- Cohen S., *Connecting through Riddles, the Riddle of Connecting*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996.
- Colli G., *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa–Kraków 1991.
- Cook E., *Enigmas and Riddles in Literature*, Cambridge 2006.
- Cox Miller P., *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994.
- Czaplewicz E., Kasperski E., *Dialog w literaturze*, Warszawa 1978.
- Czerniak-Drożdżowicz M., *Hymny religijne Pańcarty*, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004.

- , *Jātakarman. Indyjska ceremonia narodzin*, Kraków 1998.
- , *Pāncarātra Scripture in the Progress of Change. A Study of the Paramasamhitā (Publications of the De Nobili Research Library)*, G. Oberhammer, U. Podzeit (eds.), vol. XXXI, Vienna 2003.
- Čiḍag handarṣ ī pōryōtkēṣān, *Motun-e pahlavi tarğome, āvānevešt gerdāvarande Ġāmāsp ġi Dastur-e Manučeḥr ġi Ġāmāsp Āsānā*, Tehrān 1371 (1993).
- Dādistan-ī Dīnīk*, w: *Sacred Books of the East*, tłum. E.W. West, vol. 18, Oxford 1882.
- Danielewicz J. (oprac.), *Liryka starożytnej Grecji*, wyd. II, Wrocław–Warszawa–Kraków 1984.
- Danka I.R., *Dawne pieśni sakralne o początkach wszechrzeczy*, w: T. Cieślukowska (red.), *Problemy teoretyczne związków literatury i sztuk Orientu i Zachodu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” MXXXVI, Kraków 1992, s. 125–140.
- Darmesteter J., *Sacred Books of the East*, American Edition, 1898.
- Die Hymnen Des Rig-Veda Im Samhita und Pada Text*, M. Müller (hgb.), Leipzig 1869.
- Dodds E.R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- , *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004.
- Doniger W., *Enigmas of Sexual Masquerade in Hindu Myths and Tales*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot on Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996.
- Doniger O’Flaherty W., *The Rig Veda. An Anthology*, New York 1984.
- Dummett M., *Język i komunikacja*, tłum. T. Szubka, w: B. Stanosz (wybór), *Filozofia języka*, Warszawa 1993.
- Dziechcińska H., *Literatura a zabawa. Z dziejów kultury literackiej w dawnej Polsce*, Warszawa 1981.
- Eco U., *Jak napisać pracę dyplomową*, tłum. G. Jurkowlaniec, Warszawa 2007.
- , *Sztuka i piękno w średniowieczu*, tłum. M. Olszewski, M. Zabłocka, Kraków 1994.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- , [z] Couliano I.P., *Słownik religii*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1994.
- , *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988.
- , *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997.
- , *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, oprac. R. Reszke, Warszawa 1994.
- , *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994.
- , *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992.
- , *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994.
- , *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, wyd. II, Łódź 1993.
- , *Wprowadzenie do mitologii śmierci*, w: M. Eliade, *Okultyzm, czary i mody kulturalne. Eseje*, tłum. I. Kania, Kraków 1992.
- Evans D., *Riddling and the Structure of Context*, „The Journal of American Folklore”, 1976, vol. 89, no 352, *Riddles and Riddling*.
- Farroxzādān A.F., *Mātikān-e goḡastak abāliš hamrāḥ bā matn-e pahlavi, bargardān pārsi, vāženāme va āvānevisi*, tłum. E.M. Nāzer, Tehrān 1375 (1996).
- Ferdousi A., *Księga Królewska. Szahname*, tłum. W. Dulęba, oprac. A. Krasnowolska, t. I, Kraków 2004.
- , *Šāhnāme be tashih-e Żul Mole*, wyd. II, t. I, Tehrān 1354 (1976).
- Filostatos F., *Żywot Apolloniusza z Tiani*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.

- Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. Kudelska M., Kraków 2002.
- Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels (ed.), Berlin 1903.
- Frauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej*, t. I, *Filozofia Wed i eposu. Budda i Dżina, Sankhja i klasyczny system jogi*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 1990.
- Frazer J.G., *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczowski, Warszawa 1965.
- Frye N., *The Double Vision. Language and Meaning in Religion*, Toronto 1991.
- , *The Inner Reaches of Outer Space. Metaphor as Myth and as Religion*, New York 1985.
- Gacek T., *Gyāg-nāmag – A Study of the Geographical Names in the Middle Persian Books*, nieopublikowana praca doktorska (maszynopis), Kraków 2003.
- Gadamer H.G., *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol, święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993.
- , *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Gafurow B., *Dzieje i kultura ludów Azji Centralnej. Prehistoria. Starożytność. Średniowiecze*, tłum. S. Michalski, Warszawa 1978.
- Galewicz C., *Kwestia turniejów poetyckich w dawnych Indiach, czyli o niebezpieczeństwach komparatystycznego podejścia do tekstów Rgvedy*, w: T. Cieślukowska (red.), *Problemy teoretyczne związków literatur i sztuk Orientu i Zachodu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” MXXXVI, Kraków 1992.
- , *O poezji gnomicznej*, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004.
- , *O Rigwedzie uwag kilka*, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004.
- , *O upaniszadach*, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004.
- Geldner K.F., *Avesta the Sacred Books of the Parsis*, Stuttgart 1896.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987.
- , *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993.
- Głowiński M., *Słownik terminów literackich*, Warszawa 1976.
- Goethe J.W., *Maximen und Reflectionem*, Leipzig 1926.
- Golovačeva A.V., *K voprosu o pragmatike zagadki*, w: T.M. Nikolaeva (ed.), *Zagadka kak tekst. Issledovania v balto-slovānskoj duchovnoj ku'ltury*, Moskva 1994.
- Gonda J., *A History of Indian Literature*, Wiesbaden 1975.
- , *Notes on Brahman*, Utrecht 1950.
- Graves R., *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczowski, wyd. III, Warszawa 1974.
- Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. J. Łanowski i in., Wrocław 1987.
- Grisward J.H., *Archeologia indoeuropejska: Georges Dumézil*, w: *Wiek XX – Przekroje. Antologia współczesnej krytyki francuskiej*, tłum. I. Kania, Kraków 1991.
- Ğa'fari M., *Mātikān-e Yošt i Feriyān. Matn-e pahlavi, āvānevisi, tarğome, vāženāme, pišgoftār va peyvast*, Tehrān 1365 (1986).
- Hadot P., *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford 1995.
- Handelman D., *Traps of Trans-formation: Theoretical Convergences between Riddle and Ritual*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996.
- Hasan-Rokem G., Shulman D. (eds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996.
- Heesterman J.C., *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya Described According to the Yajus Texts and Annotated*, 'S Gravenhage 1957.

- , *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, Chicago–London 1993.
- , *Vedism and Hinduism*, w: G. Oberhammer (ed.), *Studies in Hinduism. Vedism and Hinduism*, Wien 1997.
- Heraklit z Efezu, *Zdania*, tłum. A. Czerniawski, Gdańsk 2005.
- Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2002.
- Herodoti Historiae*, H. Stein (ed.), vol. I, Berlin 1856.
- Hesiodi theogonia, opera et dies, scutum, fragmenta*, F. Solmsen, R. Merkelbach, M.L. West (eds.), Oxford 1970.
- Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999.
- , *Prace i dni*, tłum. W. Steffen, Wrocław 1952.
- Historia młodzieńca z rodu Frijanów*, tłum. M. Kłagisz, nieopublikowana praca magisterska (maszynopis), Kraków 2007.
- Homer, *Homeri Odyssea*, P. von der Mühl (ed.), Leipzig 1946.
- , *Iliada*, D.B. Monro, T.W. Allen (eds.), Oxford 1920.
- , *Iliada*, tłum. I. Wieniewski, Kraków 1984.
- , *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, wyd. X, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1985.
- Hume R.E., *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford 1985.
- Hüsing G., *Die Iranische Überlieferung, Myth. Bibliothek II*, 1909.
- Husraw ī kawādān ud rēdag-ē w: *Motun-e Pahlavi tarğome, āvānevešt gerdāvarande-ye Ġāmāsp ġi Dastur-e Manučehr ġi Ġāmāsp Āsānā*, Tehrān 1371 (1993).
- Hymn do Demeter 226–227*, tłum. za: *Hymnoi omerikoi, czyli Hymny homeryckie*, tłum. W. Appel, Toruń 2001.
- Hymn pogrzebowy*, tłum. C. Galewicz, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004.
- Indo-Iranian Languages and Peoples*, Sims-Williams N. (ed.), Oxford 2002.
- Ingarden R., *O pytaniach esencjalnych*, w: R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972.
- Ivanov V., *Struktura indoeuropejskich zagadok-kenningov i ich rol' v mifopoëtičeskoj tradicii*, w: T.M. Nikolaeva (ed.), *Zagadka kak tekst. Issledovania v balto-slovānskoj duchovnoj ku'ltury*, Moskva 1994.
- Jaeger W., *Jak bogowie zdobyli eliksir nieśmiertelności*, tłum. H. Marlewicz, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004.
- , *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- , *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007.
- Jakimowicz-Shah M., *Metamorfozy bogów indyjskich*, Warszawa 1983.
- Jakuboze A., Pobieżyńska M., Zaczek M., *Gadka zagadka. Językowa i stylistyczna analiza zagadki w bajce ludowej*, w: *Baśń, oralność, zagadka*, Warszawa 2007.
- Janion M., Rosiek S. (red.), *Maski*, t. II, Gdańsk 1986.
- Jurewicz O. (oprac. na podstawie słownika Z. Węclewskiego), *Słownik grecko-polski*, t. I–II, Warszawa 2000.
- Kaivola-Bregenhøj A., *Riddles and Their Use*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996.

- Kalita S., *Grecy w Baktrii i w Indiach. Wybrane problemy ich historii*, Kraków 2005.
- Kasjan J.M., *Polska zagadka ludowa*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1983.
- , *Zagadki rozmaite i pytania służące zabawie i nauce. Antologia polskiej zagadki literackiej*, Toruń 1994.
- Kasperski K., *Funkcje pytań w twórczości Norwida*, w: E. Czaplejewicz, E. Kasperski, *Dialog w literaturze*, Warszawa 1978.
- Kellens J., *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, tłum. i red. Prods O. Skraevø, Costa Mesa 2000.
- Kempiński A.M., *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, Poznań 1993.
- Kerényi K., *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.
- , *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- Kivisild T. i in., *An Indian Ancestry: A Key for Understanding Human Diversity in Europe and Beyond*, w: C. Renfrew, K. Boyle (eds.), *Archeogenetics DNA & Population Genetics of Europe*, Cambridge 2000.
- Kołąkowski L., *Wyrzucić Niewysłowione: język i Świętość. Potrzeba tabu*, w: L. Kołąkowski, *Religia. Jeśli Bóg nie istnieje... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1987.
- Köngäs Maranda E., *Theory and Practice of Riddle Analysis*, Urbino 1972.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985.
- Krasnowolska A., *A Voice from Heaven. Functions of Dream in Persian Epic Literature*, w: C. Galewicz (ed.), *Texts of Power the Power of the Text. Readings in Textual Authority across History and Cultures*, Kraków 2006.
- , *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology (Winter and Spring)*, Kraków 1998.
- Kreyenbroek Ph.G., *On Spenta Mainju's Role in the Zoroastrian Cosmogony*, w: C. Altman Bromberg (ed.), *Bulletin of the Asia Institute. Iranian Studies in Honor of A.D.H. Bivar*, vol. VII, 1993.
- Krzyżanowski J., *Zagadka i jej problematyka*, w: J. Krzyżanowski, *Szkice folklorystyczne*, t. III, *Wokół legendy i zagadki. Z zagadnień przysłowioznawstwa*, Kraków 1980.
- Księga czynów Ardaszyra syna Papaka*, tłum. T. Gacek, Kraków 2006.
- Kuiper F.B.J., *The Ancient Arian Verbal Contest*, „Indo-Iranian Journal” 1960, Netherlands, vol. 4, no. 4.
- Kumaniecki K., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1964.
- Kwiatkowski J., *Notatki o poezji i krytyce*, Kraków 1975.
- Leach E., Greimos A.J., *Rytuał i narracja*, tłum. M. Buchowski, A. Grzegorzczak, E. Umińska-Pliszenko, Warszawa 1989.
- Lengauer W., *O poezji u starożytnych. Na marginesie antologii Jerzego Danielewicz*, „Literatura na Świecie”, 1996, nr 8–9 (301–302).
- Lévi-Strauss C., *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.
- Lévi-Strauss C., Eribon D., *Z bliska i z oddali*, tłum. K. Kocjan, Łódź 1994.
- Linde M.S.B., *Słownik języka polskiego*, t. II, G–L, wyd. trzecie fotoofsetowe, Warszawa 1951.
- Lurker M., *Przełamanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994.
- Ługowski A. (red.), *Słownik mitologii hinduskiej*, Warszawa 1994.
- Macdonell A.A., Keith A.B., *Vedic Index of Names and Subjects*, vol. I–II, Dehli–Varanasi–Patna 1982 (repr.).

- MacKenzie D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London–New York–Toronto 1990 (repr.).
- Major M. (tłum. i oprac.), *Światło słowem zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*, Warszawa 2007.
- Malinowski B., *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*, tłum. B. Leś, Warszawa 1987.
- Mała encyklopedia kultury antycznej*, Z. Piszczek (red.), Warszawa 1966.
- Marlewicz H., *Komentarz do Gitagowindy I.3*, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004.
- Maus M., *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950.
- McDowell J., *Znaczenie, komunikacja i wiedza*, tłum. T. Szubka, w: B. Stanosz (wybór), *Filozofia języka*, Warszawa 1993.
- Ménasce de J.P., *Zoroastrian Pahlavī Writings*, w: E. Yarshater (ed.), *Cambridge History of Iran*, vol. III, cz. 2, Cambridge 1983.
- Mieletinski E., *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1981.
- Milewska I., *Duels on Words and Images: the Mahabharata as a Treasure-House of Riddles*, w: C. Galewicz (ed.), *Texts of Power the Power of the Text. Readings in Textual Authority across History and Cultures*, Kraków 2006.
- , *Zagadki z Mahabharaty*, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004.
- Minu-ye xerad*, tłum. A. Tafazzoli, Tehrān 1376 (1998).
- Monier-Williams M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi 1993.
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, cz. 2, wyd. II, Warszawa 1968.
- Murray G., *Greek Studies*, Oxford 1948.
- Mylius K., *Historia literatury staroindyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 2004.
- Nikolaeva T.M. (ed.), *Zagadka kak tekst. Issledovania v balto-slovānskoj duchovnoj ku'ltury*, Moskva 1994.
- Nyberg H.S., *A Manual of Pahlavi [part II. Glossary]*, Wiesbaden 1974.
- Ocean rzek opowieści*, tłum. L. Sudyka, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004, s. 141–176.
- Ohl R.T., *Symphosius and the Latin Riddle*, „Classical Weekly”, 1931, vol. 25, no. 25.
- Ohlert K., *Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen*, Hildesheim–New York 1979.
- Oświęcimski S., *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1989.
- Owidiusz, *Metamorfozy*, tłum. A. Kamieńska, S. Stabryła, wyd. II, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995.
- Page D.L., *Poetae Melici Graeci Alcmanis Stesichori Ibyci Anacreontis Simonides Corinnae Poetarum Minorum Reliquias Carmina Popularia et Convivialia Quaeque Adespota Feruntur*, Oxford 1962.
- Pagis D., *Toward a Theory of the Literary Riddle*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996.
- Pahlavi Texts I–IV*, transl. E.W. West, *The Sacred Books of the East*, F. Max Müller (ed.), Oxford 1880–1897, I: *The Bundahišn, Bahman Yašt and Šāyest lā-šāyest* (SBE 5), II: *Dādistan-ī Dīnīk and the Epistles of Mānuskīkar* (SBE 18), III: *Dīnā-ī Māīnog-ī Khīrad, Šikand-gumānīk Vigār, Sad Dar* (SBE 24), IV: *Contents of the Nasks* (SBE 37).
- Passi I., *Powaga śmieszności*, tłum. K. Minczewska-Gospodarek, Warszawa 1980.

- Pisarkowa K., *Z pragmatyki stylistyki, semantyki i historii języka. Wybór zagadnień*, Kraków 1994.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. IV, Poznań–Warszawa 1989.
- Pisowicz A., Fracyon M., *Fārsi: materiały do nauki języka perskiego*, Kraków 1995.
- Plaks A.H., *Riddle and Enigma in Chinese Civilization*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996.
- Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
- , *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984.
- Platonis Opera, J. Burnet (ed.), t. IV, Oxford 1900.
- Podbielski H. (red.), *Literatura Grecji starożytnej*, t. I: *Epika – liryka – dramat*, t. II: *Proza historyczna. Krasomówstwo. Filozofia. Nauka. Literatura chrześcijańska*, Lublin 2005.
- Popko M., *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982.
- , *Wschód starożytny a początki myśli europejskiej*, „Przegląd Orientalistyczny”, 1999, 1–2 (189–190).
- Propp W., *Morfologia bajki*, tłum. W. Wojtyga-Zagórska, Warszawa 1976.
- Przybylski R., *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Pstrusińska J., *O mnogości idei na temat praindoeuropejczyków*, w: J. Pstrusińska (red.), *Spotkania Klubu Historii Idei 1996–2004*, Kraków 2005.
- , *Why the Celto-asiatic Seminar? I. Celtic versus Indo-Iranian*, w: *Iranica Cracoviensia. Iranian Studies in Memory of Władysław Dulęba*, A. Krasnowolska (red.), Kraków 1996.
- Pucci P., *Enigma segreto oracolo*, Pisa–Roma 1996.
- Purnāmdaryān T., *Ramz va dāstānhā-ye ramzi dar adab-e fārsi*, wyd. IV, Tehrān 1375 (1996).
- Rakowiecka K., *Metamorfozy Owidiusza i Szāhnāme Ferdousiego czyli uwagi o micie, historii, historiozofii i eposie*, w: J. Pstrusińska, P. Stelmaszczyk (red.), *Collectanea Eurasiatica Cracoviensia*, Kraków 2003.
- , *Uwagi na temat wybranych mitów irańskich i greckich – próba porównania*, w: J. Pstrusińska, P. Stelmaszczyk (red.), *Collectanea Eurasiatica Cracoviensia*, Kraków 2003.
- Rakowiecka-Asgari K., *Poetyka pytania. Analiza zjawiska w poezji Qejsara Aminpura*, Kraków 2010.
- , *The Remains of Riddle Competitions in Ancient Iranian, Greek and Indian Literature*, w: *Proceedings of the Ninth Conference of the European Society for Central Asian Studies*, T. Gacek, J. Pstrusińska (eds.), Newcastle upon Tyne 2009.
- , *Uwagi o edukacyjnych aspektach zagadki w starożytnej Grecji, Iranie i Indiach*, w: C. Galewicz, J. Pstrusińska, L. Sudyka, *Miscellanea Eurasiatica Cracoviensia – zrozumieć Eurazję*, Kraków 2007.
- Renou L., Silburn L., *Sur la notion de brahman*, „Journal Asiatique”, 1949, CCXXXVII.
- Revāyat-e Emid-e Ašavahištān mota'alleg be sade-ye čahorām-e heğri*, tłum. N.S. Esfahāni, Tehrān 1376 (1998).
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wybór K. Rosner, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- , *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.
- Rohde E., *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, wybór H. Eckstein, tłum. J. Korpanty, Kęty 2007.

- Rokem F., *One Voice and Many Legs: Oedipus and the Riddle of the Sphinx*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996.
- Salomon R., *When Is a Riddle Not a Riddle? Some Comments on Riddling and Related Poetic Devices in Classical Sanskrit*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996.
- Schayer S., *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, M. Mejer (red.), Warszawa 1988.
- Schultz W., *Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise*, Leipzig 1912.
- Schwartz M., *The Old Eastern Iranian View According to the Avesta*, CHI, vol. II, Cambridge 1985.
- Sholem G., *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996.
- Shulman D., *The Yakṣa's Questions*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996.
- Skalski S., *Senne wizje. Tradycyjna legitymizacja władzy we współczesnym Afganistanie (casus Mully Omara)*, w: C. Galewicz, J. Pstrusińska, L. Sudyka (red.), *Miscellanea Eurasistica Cracoviensia – zrozumieć Eurazję*, Kraków 2007.
- Składankowa M., *Bohaterowie, bogowie i demony dawnego Iranu*, Warszawa 1984.
- , *Kultura perska*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995.
- , *Mity Królewskiej Księgi. Symbole i wzorce mityczne w Szāhnāme*, Warszawa 1981.
- , *Zrozumieć Iran*, Warszawa 1996.
- Słownik języka polskiego, red. Doroszewski W., t. X, Wyg–Ż, Warszawa 1968.
- Sofokles, *Król Edyp*, tłum. K. Morawski, w: *Ajschylos, Sofokles, Eurypides. Antologia tragedii greckiej*, tłum. S. Srebrny i in., oprac. S. Stabryła, Kraków 1975.
- , *Oedipus Rex*, W. Lindorf (ed.), *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Lipsiae [b.r.w.].
- Sperber D., *Symbolizm na nowo przemyślany*, tłum. B. Baran, Kraków 2008.
- Staszczak Z. (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań 1987.
- Steiner G., *Po Wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, tłum. O. i W. Kubińscy, Kraków 2000.
- Sternbach L., *Indian Riddles. A forgotten Chapter of Sanskrit Literature*, Hoshiarpur 1975.
- Strabonis *Geographica*, A. Meineke (ed.), Lipsiae 1866.
- Strawson P.F., *Znaczenie i prawda*, tłum. T. Szubka, w: B. Stanosz (wybór), *Filozofia języka*, Warszawa 1993.
- Stroumsa G.G., *Myth as Enigma: Cultural Hermeneutics in Late Antiquity*, w: G. Hasan-Rokem, D. Shulman (eds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York–Oxford 1996.
- Sudyka L., *Kwestia gatunków literackich Kathāsaritsāgara*, Kraków 1998.
- , *Wprowadzenie do studiów nad oceanem rzek opowieści*, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993.
- Średniopierski poemat *Drzewo asyryjskie i jego partyjska geneza*, tłum. i oprac. K. Maciuszak, Kraków 2007.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994.
- Świderkówna A., *Bogowie zesłi z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1999.
- , *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1978.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, wyd. X, Warszawa 1983.

- Taylor A., *English Riddles from Oral Tradition*, Berkeley 1951.
- The Bundahishn*, tłum. W. West, w: *Sacred Books of East*, vol. 5, Oxford 1987.
- The Zend-Avesta*, transl. J. Darmesteter, Part I: *The Vendidad*, w: *The Sacred Books of East*, vd. 4, Oxford 1887; Part II: *The Sīrōzahs, Yasts and Niyāyiš*, SBE 23, 1882; Part III: transl. L.H. Mills, *The Yašta, Visparad, Āfrinagān, Gāhs*, SBE 31, 1887.
- Tener R.L., *The Phoenix Riddle: A Study of Irony in Comedy*, Salzburg 1979.
- Tischner J., *Prawda spotkania*, w: M. Janion, S. Rosiek (red.), *Maski*, t. II, Gdańsk 1986.
- Tomasello M., *Kulturowe źródła ludzkiego poznania*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa 1999.
- Toporov V.N., *Iz nablūdenij nad zagadkoj*, w: T.M. Nikolaeva (ed.), *Zagadka kak tekst. Issledovanie v balto-slovānskoj duhovnoj ku'ltury*, Moskva 1994.
- Turner V., *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, tłum. M.J. Dziekanowie, Warszawa 2005.
- Upaniszady*, tłum. i oprac. M. Kudelska, Kraków 1998.
- Vernant J.P., *Mythe et Tragedie*, II (ed.), Paris 1986.
- West M.L., *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, tłum. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2008.
- Whitney W.D., *Atharvaveda saṃhitā. Text with English translation, mantra index and names*, New Dehli 1987 (repr.).
- Williams Jackson A.V. (ed.), *Avesta reader. First Series: Easier Texts, Notes and Vocabulary*, Stuttgart 1893.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983.
- Witkowski L., *Przekaz antyku w polskiej zagadce literackiej i ludowej*, Toruń 1971.
- Wittgenstein L., *Niebieski i brązowy zeszyt: szkice do dociekań filozoficznych*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa 1998.
- Wnuk-Lisowska E., *Irański mit kosmologiczny*, Kraków 1996.
- Wójcicka U., *Między folklorem a literaturą. Zagadka i przysłowie w procesie literackim dawnej Rusi*, Bydgoszcz 1991.
- Wygotski L.S., *Myślenie i mowa*, tłum. E. Flesznerowa, J. Fleszner, Warszawa 1989.
- Wypustek A., Krzyszkowska-Wypustek A., *Homer i metafizyka, czyli o starożytnych odczytaniach Odysei i Iliady*, „Literatura na Świecie” 1996, nr 8–9 (301–302).
- Ύμνοι Ομηρικοί* czyli *Hymny homeryckie*, tłum. W. Appel, Toruń 2001.
- Z hymnów Rigwedy. Bogowie trojga światów*, tłum. C. Galewicz, H. Marlewicz, Kraków 1996.
- Z Paramasamhity*, tłum. M. Czerniak-Drożdżowicz, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004.
- Z poezji gnomicznej*, tłum. C. Galewicz, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004.
- Z Upaniszadu Kauszitałów*, tłum. C. Galewicz, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004.
- Zaczek M., *Gadka – zagadka. Językowa i stylistyczna analiza zagadki w bajce ludowej*, w: A. Jakuboże, M.E. Pobieżyńska, M. Zaczek, *Baśń – oralność – zagadka. Studia*, t. I, Warszawa 2007.
- Zaehner R.C., *The Dawn & Twilight of Zoroastrianism*, London 1961.
- Zagadki z Mahabharaty*, tłum. I. Milewska, w: R. Czekalska (red.), *Literatura indyjska w przekładzie. Cracow Indological Studies*, vol. 6, Kraków 2004.

Najważniejsze źródła elektroniczne:

<http://www.avesta.org>

<http://www.deproverbio.com>

<http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/>

<http://www.iranica.com>

<http://www.sacred-texts.com/sbe/>

http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gret_utf.htm#Veda

<http://titus.uni-frankfurt.de>

REDAKTOR PROWADZĄCY

Agnieszka Steplewska

ADIUSTACJA JĘZYKOWO-STYLISTYCZNA

Krystyna Kajtoch

KOREKTA

Joanna Myśliwiec

SKŁAD I ŁAMANIE

Wojciech Wojewoda

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83